220

هذا الكتاب
وانا العبد المفتقر الى الله
الغني مسعود بن محمد
سنة ثمان عشر وثمانمائة

كتاب مختصر نهاية العقول من تصانيف مولانا قدوة الفضلا سلطان الحكما برهان الملة والدين النسفي قدس الله روحه

وبالله العون والعصمة والتوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل حمدا يليق بكمال حضرته وجلال عظمته فانه الاحد الذي لا مجال
للكثرة فيه والصمد الذي لا امتناع للتشبه تماما جاذبة له الخيرية للاولى ولا اخره وهو الحكيم
الخبير ليس كمثله شي وهو السميع البصير نحمده ولا نحمد الا دون نحاته ونسأله ان يصلي
على محمد خاتم انبيائه وعلى آله واصحابه واوليائه وبعد فقد التمس مني بعض اصحابي
ان اكتب في اصول الكلام كتابا مشتملا على القواعد العقلية والمباحث العلمية وما يتعلق
بها من المقاصد الدينية والمطالب اليقينية مع ما فيه من النكت الغريبة والشبه العجيبة والاجوبة
عنها بالاشارات اللطيفة والتنبيهات الشريفة مما فيها من الفوائد وان لا تخلو من الزوائد
فالتزمت ذلك طلبا لمرضات الله سبحانه وتعالى وسالته ان يوفقني لاتمامه ويعصمني
عن الزلل بانعامه العام فانه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير ثم انه مرتب على عشرين قاعدة
ترتيبا تحرر به الفصول وتقرر منه الاصول كما في نهاية العقول من تصانيف الامام
المحقق فخر الدين الرازي رحمه الله اما القواعد فانها في تحرير المقدمات وتقريرها
وانها مشتملة على الفصول الاول منها فيما هو الاهم تقديمها في التقديم وفيه المباحث
الاول في تعريف هذا العلم وما يتعلق به من الموضوع والمقصود وغير ذلك واعلم
اولا ان العلم من حيث هو العلم غني عن التعريف لما انه قد يكون بديهيا كقولنا الكل اعظم من
جزئه مثلا وقد لا يكون كقولنا الاجسام حادثة والبديهي مركب من المشاركة وهو نفس
العلم وما به الامتياز وذلك ما يعينه ويميزه عن غيره والمركب ان كان فانه يفتقر الى جزء
من اجزائه لا محالة فيكون البديهي اي بديهي كان من العلوم يفتقر الى العلم والى غيره كذلك وما يفتقر
اليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فيكون العلم من حيث هو العلم بديهيا والبديهي عبارة عما لا يفتقر
حصوله الى الكسب وما لا يفتقر حصوله الى الكسب فهو غني عن التعريف فانه اذا تحقق فاما ان
يعرف بما لا يفتقر الى الكسب فحينئذ يلزم تعريف الشي بما يساويه في المعرفة وذلك فاسد او يعرف
من بعد او بما يفتقر الى الكسب وانه فاسد ايضا فانه هو التعريف بما هو اخفى منه في المعرفة
وهذا ظاهر ولا يقال انه اذا كان كسبيا كان كل جزء من اجزائه كسبيا اذ الكسبي في مقابلة البديهي
وذلك لا يفتقر الى الكسب فهذا يفتقر اليه لا محالة وافتقاره الى الكسب لا يفتقر الى ان يكون كل جزء من اجزائه
كسبيا ولا نقول كيف هو وقد قيل في تعريفه انه عبارة عن معرفة الشي على ما هو به وقيل ايضا
بانه عبارة عما يصح به احكام الفعل واتقانه فانه من التعريفات الفاسدة كلا وحمله الذهني على
ان يقال المراد منه تفسير لفظ العلم لا التعريف وهذا محمل لا نزاع فيه عن ان معناه بحسب العرف

لا يكون الا واحدا او الا لكان لفظ العلم من الالفاظ المشتركة وليس كذلك ولو كان واحدا فلا يصح تغييره
بما يكون منطبقا لذلك ثم العلم الذي يحصل بالتصديق لا يكون غنيا عن التعريف ويعرف بان
بانه عبارة عن علم يتعلق منه احوال الامور الدينية لا من حيث هي احوالها بل من حيث انها من جملة
ما يكون من اللوازم اعتقاد كل الدين اعتقادا او برهانيا والعلم اي علم كان فلم الموضوع له
لا محالة وموضوع العلم هو ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية له وذلك لهذا العلم
هو ذات الله تبارك وتعالى وصفاته وافعاله واقواله لا من حيث هي بل من حيث ما يتعقله العاقل
ويعترف به لكن لا يطلق لفظ العرض على ما يتعلق بحضرته تعالى فكيف لا انه يوهم الحدوث
وذلك محال نعوذ منه بعد واما المقصود من هذا العلم فذلك هو التفرقة بين ما
يجب اعتقاده من الامور الدينية وبين ما لا يجب اذ الخوض فيه ما يجب التوحيد اعتقادا
والباطل من جملة ما يجب الاجتناب عنه بجميع الوجوه واما الغاية فهي السعادة الابدية
والحبور الطيبة الباقية التي هي اعظم الدرجات واعلاها واشرفها واولها ومن اولى ان تقال
الغاية هي الاطلاع على الحضرة الالهية بقدر الطاقة البشرية ولما تتميم هذا العلم بعلم الكلام
وكل ما يدل على شرف هذا العلم فلذلك ما يدل على جلالة وكلامه على وجوه لجهة اشرف العلم
شرف المعلوم ومعلوم هذا العلم هو ذات الله تبارك وتعالى وصفاته وانه اشرف المعلومات فكذلك هذا
العلم اشرف العلوم ولهذا كان الاشرف في الكلام فهو كذلك وثانيها ان المراد المستنتجة من هذا العلم
هي القطعية التي يلزم منها المطلوب بالضرورة والقطعي اقوى من الغير وهو الظني فكذلك
هذا وثالثها انه هو الموصل الى السعادة الابدية وذلك اعظم المطالب واشرفها فكذلك هذا
العلم والكلام عنه ايضا ورابعها انه من جملة ما يفتقر اليه الشرائع كلها وما يفتقر اليه الشرائع
من التحقيق فذلك هو اقوى من الشرائع فكذلك الكلام فهو اقوى من الكلام في العلوم الشرعية على
الخصوص من الكلام هو الغرو وخامسها ان شرف الشي بظهور خساسة ضده وضد هذا
العلم هو الجهل الذي يعتد من الكفر وذلك هو الاخس من كل شي فيكون هذا اشرف وكذلك الكلام
منه وسادسها ان هذا العلم كما يجب تعلمه فكذلك يجب تعليمه وذلك بالكلام لا محالة فيكون الكلام
منه من اللوازم وسابعها ان من اعتراف بحقيقته ما يكون من هذا العلم كلا او بعضا من اللوازم
شرعا وذلك بالكلام ايضا وثامنها انه هو لا يعد من الغرم لما انه ابعد عن المحسوسات
وعما هو المستغل منه ممن قدر على الكلام في هذا العلم مقتدر على الكلام في الغير ولهذا
يسمى علم الكلام وتاسعها ان الخوض في هذا العلم اشق من الخوض في الغير لما ان
العاقل يعقل حرونه ويتفكر فيه المحق وذلك في هذا العلم وكان الخوض فيه اشق فكذلك
الكلام عنه

وعاشرها ان العلاج في هذا العلم ولا صطلاح في المجردات اسوي من العلاج في الغير
والثاني في المباحث انه يعقل حقيقة الشيء بعقل الحقيقة من حيث هي الحقيقة اي
حقيقة كانت يسمى تصورا او قد يسمى معرفة ايضا وان حكم عليها بالنفي او بالاثبات يسمى
تصديقا وقد يسمى علما ايضا والحكم قد يكون بوجود الشيء وقد يكون بالعدم والفرق بين عدم
الحكم على الشيء وبين الحكم على الشيء بالعدم ظاهر ثم الحاصل من المعارف والعلوم لا يخلو عن الانقسام
لانه اما ان يكون كل فرد من افراد هذا او ذاك غنيا عن الاكتساب او مفتقرا اليه او لا
هذا ولا ذاك وذلك بان يكون البعض منها مفتقرا دون البعض والاولان باطلان فانا نعلم ببديهة
العقل انا لا نعلم جميع الحقائق بالبديهة ولا جميع الاحكام كذلك والثاني ايضا باطل
لان المعارف لا يكتسب الا بالمعارف والعلوم باسرها مكتسبة فلا يمكن اكتساب واحد من المعارف والعلوم
اصلا والا لدار او تسلسل وهما محالان فتعين ان لا يحصل العلم بشيء اصلا وذلك باطل
وبما بطل الاولان والثاني فقد تعين الثالث وهو ان يكون البعض من كل واحد من المعارف
والعلوم غنيا عن الاكتساب والبعض لا يكون غنيا ثم الغني لا يكون الا وان يكون كاسبا على خلاف
غير الغني فانه قد يكون كاسبا وقد لا يكون ثم لقائل ان يقول بعقل الحقيقة ما يسمى الجهل ايضا
ومن المحال ان يكون المنافي للشيء منقسما اليه والى غيره ولو كان الامر كما اشرتم اليه لكان منقسما وذلك
لانه اذا كان منقسما الى التصور والتصديق لوقع كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى
الجهل والى غيره لما انه لا يخلو من ان يكون مطابقا لما هو نفس الامر او لا يكون فان كان مطابقا
فهو علم والا فهو جهل لكنا نقول انه اذا كان منقسما الى التصور والتصديق كان احد
قسميه تصورا مثلا لان التصور احد قسميه والتصور من حيث هو التصور لا يمكن ان يكون
احص من العقل ولا اعم منه ايضا والاحص هو المستلزم للشيء من غير عكس والاعم هو
اللازم كذلك وانه اي العقل لا يكون مستلزما وان لا يكون لازما ايضا لان المستلزم للعقل تصور
ما لا التصور من حيث هو التصور ولا عكسه بان يكون الشيء الواحد مستلزما للشيئين اللذين لا يمكن
بينهما عموم وخصوص كطلوع الشمس لوجود النهار وضوء العالم مثلا فالتصور الذي
هو احد قسمي العلم مستلزم للعلم مطلقا وللتصور كذلك وكذلك العلم الذي هو احد قسمي
التصور مستلزم لكل واحد منهما لما انه هو الاحص من هذا ومن ذلك وهذا ظاهر الثالث
منها في القسمة اي كونها بسيطة والى كونها مركبة والحقيقة اي حقيقة كانت اما ان يكون مركبة او لا يكون
بل يكون بسيطة والبسيط الحقيقي هو الذي لا جزء له اصلا والمراد من اللوازم له المركبات
فان المركب من اشياء اذا لم يكن متناهيا الى ما لا يكون مركبا البتة كان ذلك مركبا من مركبات لا نهاية لها

وذلك محال ثم الحقيقة المركبة لا يمكن تحققها الا وان يتحقق كل واحد من اجزائها حينئذ
يلزم ان يكون انتفاؤها من لوازم انتفاء كل جزء من اجزائها فكما ان التحقق يفتقر الى
تحقق واحد منها فكذلك عدم التحقق يفتقر الى العدم ولهذا يقال اجزاء الحقيقة
سابقة على الحقيقة في الحصول والعدم ثم لفظ الذاتي لا يطلق الا على الجزء عند
قوم وعند غيرهم يطلق عليه وعلى ما هو من لوازم الماهية بجزء بشرط سواء كان
من الشيوخ كالفردية للثلاثة او لا يكون كما انها في الجزئية الا انهم لا يريدون الذي يتركب
منها المربعات ومنهم من قال انه لا يطلق الا على ما يكون من الشيوخ سواء كان من الاجزاء
او لا يكون والنزاع في هذا نزاع لفظي لا طائل تحته ولا يمتنع ان يطلق على هذا باعتبار
ان يكون منسوبا الى الذات والى ذلك كذلك باعتبار ان يكون منسوبا اليها كما ينسب الى ذات الشيء
وهو الذاتي فانه قد يكون من البسائط وقد لا يكون بل يكون من المركبات والبسيط قد يكون
غنيا عن الاكتساب وقد لا يكون وكذلك المركب فما لا يكون غنيا عن الاكتساب من الحقائق
فاكتسابه اما ان يكون بالحد وذلك فيما يكون من المركبات اذ الحد قول مصور ماهية
الشيء في الوصف فانه مركب من الجنس والفصل نحو المحدود ولا يقال انه يفضي الى التسلسل
اذ الحد لما صار محدودا فالحد هو الحد المذكور لا محالة فقولنا قول مصور
ماهية الشيء في النفس هو ماهية الحد فاما انه ينبغي مع ذلك ان يكون مسوقا فصله بجنسه
القريب فانه من اللوازم فان ما يكون مفترقا طبعا يكون مفترقا وضعا فلو قلت في حد
الانسان مثلا ناطق حيوان لا يكون حدا واما شرط مع ذلك ان يكون مطردا ومنعكسا
فكما يصح ان يقال كل انسان حيوان ناطق فيصح ايضا كل حيوان ناطق انسان
ولهذا الاختلال الوجازة ولا الاطناب المعنوي فقولنا في حد الانسان حيوان
ناطق مشتمل على القريب والشرط وهذا هو الحد الذي هو اني في غاية الايجاز
لفظا ولا فساد في الايجاز اللفظي ولا في الاطناب اللفظي كذلك فانك اذا قلت
في حد الانسان جسم حساس متحرك بالارادة ناطق فانه في معنى ذلك وهو
صحيح بالاتفاق هذا اذا كان مسوقا بجنسه القريب وهو الحيوان واما اذا كان
مسوقا ببعض اجناسه البعيدة او غير مسوق كما يقال جسم ناطق او ناطق فقط
فانه حد ناقص واما ان يكون بالرسم وهو التعريف بالخواص كما يقال في تعريف الانسان
حيوان ضاحك وهو الرسم الكامل او ضاحك فقط وهو الرسم الناقص فالحد وان كان
اتم لكونه معرفا لماهية الشيء على التفصيل فالرسم اكثر واعم لجريانه في البسيط وغيره

الرابع من مباحث الاكتساب الحقائق وما يمكن اكتساب الحقائق منه ان لا يمكن ان يكون شيئا نفسها
اذ التي شيء وهو الذي يعرف به الشي معلوم قبل المكتسب من المحال ان يعلم الشي قبل ان يعلم
بل الاكتساب اما ان يكون بالامور الداخلة فيه او بالامور الخارجة عنه او بما يتركب منهما وذلك على ثلاثة
اقسام لانه اما ان يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون من الاعم اما فهو الداخل منهما او يكون عن ما
بواحد منها لا بالامور الداخلة ولا بالامور الخارجة لا بالمركبة كذلك اما الاول منها فذلك
لا يمكن الا و ان يكون للخصوص مركبة ثم انه اما ان يكون بجميع امور الداخلة فيها وهو الحد الكامل
الذي يحصل منه المعرفة على الوجه الذي لا يمكن ان يزاد عليها كما مر في تحديد الانسان واما
ان يكون بالبعض منها وذلك اما ان يكون جملة ما يميزه عن غيره وهو الحد الناقص كما مر واما ان لا يكون
وذلك باطل لا يفيد التعريف اصلا واما الثاني منها فذلك هو التعريف بالرسم الناقص كما مر
والرسم الناقص قد يكون بخاصة واحدة وقد يكون بخواص متعددة واما الثالث منها فانه
لا يمكن ايضا الا في الحقائق المركبة ولا اول منه هو الرسم الكامل والثاني هو الحد الناقص وكذلك
الثالث منه واما الرابع فذلك هو التعريف بالمثال وذلك لا يكون بالحد ولا بالرسم ايضا وقد
قيل فيه انه لا يكون تعريفا بما يتميز به الشي عن غيره كلا وجامعا وفيه نظر فانه لا يلزم ان يتميز
ثم لقائل ان يقول التعريف بمجموع الاجزاء اما ان يكون بواحد واحد منها وذلك باطل والا
لتوجه الاستغناء بذكر كل واحد منها عن ذكر كل واحد منها ولان منها ما لا يمكن ان يعرف به اصلا
كالجنس وفصل الجنس جنس الفصل مثلا او بالكل عند الاجتماع وذلك باطل ايضا فان مجموع
اجزاء الحقيقة اما ان يكون عين الحقيقة او داخلا فيها او خارجا عنها والاول هو تعريف الشي بنفسه
وذلك باطل وكذلك الثاني والثالث من المحال ان يكون مجموع اجزاء الحقيقة داخلا في الحقيقة او
خارجا عنها والحقيقة عبارة عن ذلك المجموع واما التعريف ببعض من الاجزاء فذلك باطل ايضا
لانه اذا لم يعرف المجموع وانه المجموع كان معرفا لنفسه وكذلك التعريف بما هو الخارج عنها
فانه لا يمكن ان يكون معرفا الا وان يكون مختصا بتلك الحقيقة وذلك جملة ما لا يمكن معرفته الا بعد معرفة
سائر الافراد من ذلك الجنس وذلك متعذر بل ممتنع وعلى هذا في المركب من امور الداخلة والخارجة اذ
المجموع خارج عن الحقيقة لا محالة والخارج لا يصلح للتعريف لما مر لكنا نقول التعريف بالحد هو
تفصيل ما دل الاسم عليه بطريق الاجمال وحينئذ يلزم ان يكون الحد غير المحدود ولا يلزم
ان يكون التعريف بمجموع الاجزاء هو تعريف الشي بنفسه ولا يقال لو كان كما ذكرتم لكان الحد والرسم
في التعريف على السواء فان المعنى بالتفصيل بيان ذاتيات الشي على سبيل التفصيل واما
التعريف بالداخل والخارج فالمراد منه هو التعريف بما يخصه وذلك جملة ما يميزه عن غيره ويكون مفيدا

والمقيد لا يكون باطلا **الخامس** من مباحث بيان اشتراك التعريفات في التمييز وغيره التعريفات
في كون كل واحد منها مميزة للحقيقة عن الغير وفيه الخلاف فان امتياز الشي عن غيره متوقف
على العلم بذلك الشي وبعينه كلا او جملة وذلك محال اذ لا نهاية لما عداه من الاشياء ولانه
اذا كان متوقفا على العلم بذلك الشي والعلم بذلك الشي متوقف عليه فيلزم الدور وذلك باطل
نحو من بعد واما قولهم ان العالم بالحد عالم بالمحدود فذلك بحسب الحد الحقيقي فان العالم
بالحد الناقص لا يكون عالما بالمحدود وكذلك العالم بالرسم وان كان الرسم كاملا ثم الحد لا يمنع
اذ المنع انما يتوجه نحو الخبر والحد من المركبات التقييدية لا من المركبات الخبرية الخبرية
بل الحد كما مر هو اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه بطريق الاجمال وتوضيح حاصله الى تعيين حقيقة متصورة
تصورا تفصيليا تاما من غير ان يحكم على تلك الحقيقة بالشي او بالاثبات فان قلت اليس ان
الحاد يدعي ان حد الانسان مثلا حيوان ناطق وانه جملة ما عنه ويطالب بالدليل فيقول
مولا ان الانسان حيوان ناطق ليس حد الانسان بل الحد بعض ذلك وهو حيوان ناطق والكلام
في الحد ولا يقال انه وان لم يكن خبرا على التصريح فهو في معناه فان المنع والمطالبة انما
تجري في الخبر الصريح لا في غيره واما انه لا برهان عليه فذلك لتعذر الحد الاوسط فانه لا يمكن
ان يكون حد الشي ولا محدود ولا ما يتعلق بهذا او بذلك وذلك يعرف من بعد واما النقض فانه
وارد عليه اما من جانب الطرد واما من جانب العكس والطرد والعكس من اللوازم كما اذا قيل حد
الانسان حي ناطق فيقال انه ينتقض بالملك فانه حي ناطق ولا يكون انسانا ولو كان حد الانسان
لكان كل انسان حيا ناطقا وليس كل حي ناطق انسانا كالملك ولا يظن انه قابل للمعارضة اذ المعارضة
بعد التسليم وبعد التسليم لا يمكن ان يكون الغير حدا ولان المعارضة لا يكون الا وان يكون من الحدين ولا مجال
اذ الحد بالحقيقة لا يكون الا واحدا ثم الحد لا يكون صحيحا الا وان يكون النقض فاسدا والنقض ايضا
لا يكون صحيحا الا وان يكون الحد فاسدا وهذا الظاهر يعرف بالتامل كما مر **السادس** من مباحث بيان
ما يكون غنيا عن الاكتساب من الحقائق التي معرفتها غنية عن الاكتساب هي التي يكون معرفتها حاصلة
عند الانسان من غير ان ينظر اليها نظرا عقليا وهي اما من المحسوسات واما من غيرها اما المحسوسات
فالمحسوسات من الحقائق غنية عن التعريف اذ المعرف اما ان يكون المحسوسات وذلك باطل لان المحسوس
كلها في المعرفة على السواء فلا يكون البعض منها اعرف من البعض واما ان يكون الغير وذلك باطل ايضا
اذ المحسوس لا يعرف بغير المحسوس ولا يقال كيف وقد قال الفلاسفة ان الحرارة كيفية من شانها
ان تجمع المتماثلات وتفرق المختلفات والبرودة كيفية من شانها ان تجمع المختلفات وتفرق
المتماثلات فان ذلك تفسير مسمى لفظ الحرارة لا تعريف حقيقتها والا لكانت الحرارة تعرف بدون
حسن الله ...

من الناس من يعرف حقيقة الحرارة وان لم يخطر بباله كونها جامعة للمتماثلات ومفرقة للمختلفات وعلى هذا
في الغير كما اذا قيل ان السواد لون قابض للبصر والبياض لون مفرق للبصر فان ذلك تفسير
اللفظ لا تعريف ولانه لا يمكن ان يكون تعريفا والا لزم التعريف بالاخفى فان التفرقة بين الحرارة والبرودة
والنور والظلمة مثلا حاصلة للعوام بل للاطفال بل للبهائم من غير ان يتعقلوا تحصيلها اصلا
وعلى هذا في سائر المحسوسات واما في العدم فكذلك مثل الاختلافات الواقعة في تحديد
العلم بين المتفقهة وذلك لمحاولتهم تحديد ما لا يمكن تحديده وليس هذا من جهة ما لا يمكن تحديده
لخفائه بل لبلوغه في الوضوح الى حيث لا يمكن تعريفه ولان ما عداه من الاشياء اي من كان فبذلك
مما ينكشف به اي بالعلم فلو كان العلم ينكشف بما عداه لكانت حقيقته منكشفة بنفسها وذلك
محال ثم من الناس من حاول تحديد الوجود والعدم والوجوب والامكان والوحدة والكثرة
وذلك خبط عظيم لمحاولتهم تحديد ما لا يمكن تحديده ايضا وذلك لظهورها واستغنائها
عن التعريف وهذا لانا نعلم بالبديهة ان الشيء اي شيء كان اما ان يكون موجودا او ليس بموجود وانه
لا يخلو عن احدهما الشيء لا يمتنع ان يكون حالتنا وبحيث اتصافه باحدهما مطلقا ويمكن اتصافه باحدهما معينا
وهذه العلوم مفتقرة الى العلم بالوجود والعدم والامكان والامتناع وايضا العلم البديهي
بان الوجود والعدم لا يجتمعان مفتقر الى العلم بانهما شيئان متغايران والشيئان هما اثنان
والعلم بالاثنينية مفتقر الى العلم بالوحدة والكثرة فيكون العلم بالوحدة والكثرة اذن
بديهيا فلا يمكن تعريفه بل لا يمكن تعريفه على ما عرفت ولما فرغنا عن تحقيق ما يليق بهذا المختصر
من خواتم اكتساب المعارف فلنتعرض لتحقيق ما يليق بهذا من اكتساب العلوم وبالله التوفيق

الفصل الثاني في بيان الدليل وفيه مباحث ايضا اما الاول فنقول الدليل هو الذي
يلزم من العلم به العلم بوجود غيره وانه اما ان يمتنع خروجه عن كونه دليلا وذلك هو الدليل العقلي
واما ان لا يمتنع وذلك اما هو النقلي المحض فانه قد يخرج عن كونه دليلا اذا لم يعلم صدقه واما هو المركب
منهما كالتمسك بالكتاب والسنة مثلا اما العقلي فانه لا بد فيه من مقدمتين وكان المطلوب منه
اتصاف الشيء بصفة لا يلزم من العلم بكل واحد منهما العلم بوجود ذلك الاتصاف بل لا بد من ثالث له نسبة
الى كل واحد منهما وذلك يعرف من بعد ولما عرفت الدليل حقيقته فقد عرفت الدلالة بالحقيقة
وهي اتصاف الشيء بصفة يلزم من العلم به العلم بوجود غيره ثم الدليل على الشيء غير العلة لذلك الشيء
وان كان الذهن ينتقل من الشيء الى سببه كالاحدهما فان انتقال الذهن اما ان يكون من المؤثر
الى الاثر يعني من العلة الى المعلول وانه يسمى تعليلا واما ان يكون من الاثر الى المؤثر يعني من الدليل الى المدلول
وانه يسمى استدلالا وفي المنطق يسمى الاول منهما برهان لم والثاني برهان ان وقد يطلق لفظ
الاستدلال على كل واحد

واحد منهما وانه اي الاستدلال اما ان يكون من العام الى الخاص وهو القياس او من الخاص الى العام وهو الاستقراء
او من الخاص الى الخاص وهو التمثيل ثم التمثيل يسمى بالقياس في الشرع وهو تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والمعنى من الاتحاد قولي يكون الحكم في الاصل والفرع نوع
واحد وكذلك العلة والقياس مما يفيد العلم القطعي بخلاف الاستقراء والتمثيل فان كل واحد
منهما لا يفيد الا الظن اما القياس فهو قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول
آخر لزوما ذهنيا معقولة متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر لزوما ذهنيا من اللوازم
فان شعور الذهن بالمقدمتين مما يستلزم الحكم بالنتيجة سواء كانت المقدمات مسلمة في انفسها
كما في اقيسة البرهانية وهي المؤلفة من الاوليات او الجدلية وهي المؤلفة من المسلمات على الاطلاق
او لا تكون مسلمة كما في الغير من الاقيسة وكذلك قوله لذاته فانه لا يتفق لزوم النتيجة الى العدد والاسما
كان المؤلف من المقدمتين في القياس هو المجموع كما اذا قلت مثلا ا مساو لب وب مساو لج
فيلزم الظاهر انه يلزم ان ا مساو لج وليس كذلك فانه يفتقر الى ان يضم اليه فا مساو لما وي
مساوي المساوي مساو فا مساو لج وكذلك قول الآخر فان النتيجة عين المقدمات لا محالة ثم التعريف
المذكور هو التعريف الحدي عند الجمهور وانه اي القياس ينقسم بحسب الصورة اي بحسب ما يكون مذكورا
فيه بالفعل الى ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه على سبيل التصريح وهو القياس الاستثنائي
والى ان لا يكون مذكورا وهو الاقتراني ثم الاقتراني بحسب ما يتركب من الحمليات والشرطيات على اقسام
الحمليتين والمتصلتين والمنفصلتين والحملية والمتصلة والحملية والمنفصلة والمتصلة والمنفصلة
وبحسب التركيب الى الاشكال الاربعة وذلك لان مجرد تصور الطرفين اعني المحكوم عليه وبه في المسئلة
نحو العالم والحادث في قولنا العالم حادث لا يكفي في حكم الذهن بانه حادث او غير حادث
فلا بد من متوسط له نسبة معلومة الى كل واحد منهما كالمتغير نحو المتغير في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث فالعالم هو الحد الاصغر والمتغير هو الحد الاوسط والحادث هو الحد الاكبر
فنقول حينئذ لا بد من ثلاثة حدود لكن الواحد منها وهو الاوسط متكرر والمتكرر اما ان يكون جزءا ثانيا
في الصغرى وهي المقدمة الاولى اولا في الكبرى وهي الثانية وهذا هو الشكل الاول مثاله مثلا كل جسم
مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يقال كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف موجودا وكلما كان
المؤلف موجودا كان الممكن موجودا فكلما كان الجسم موجودا كان الممكن موجودا وهذا الشكل نتيجة
السالبة الاربع بخلاف ما عداه من الاشكال وعدد في الشرائط فيه ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية
او ثانيا في كل واحد منهما وهو الشكل الثاني كما يقال كل جسم مؤلف ولا شيء من العدم بمؤلف فلا شيء من الجسم
بقديم او يقال كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف موجودا وليس البتة اذا كان العدم موجودا كان المؤلف
موجودا فليس البتة اذا كان

الملزوم من

الجسم موجودا كان العالم موجودا فيستدل منه بالتنافي بين اللازمين على التنافي بين
وانه لا ينتج الا السلب ومن الشرائط فيه ان يكون الصغرى مخالفة للكبرى في الكيف اي في السلب والايجاب
تحقيقا للتنافي وكلية الكبرى كذلك او او لا في كل واحد منهما وهو الشكل الثالث
فيقال كل جسم مؤلف وكل جسم ممكن فبعض المؤلف ممكن او يقال كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف
موجودا وكلما كان الجسم موجودا كان الممكن موجودا فقد يكون اذا كان المؤلف موجودا كان الممكن موجودا
فلا ينتج الا الجزئي ومن الشرائط فيه ان يكون الصغرى موجبة والصغرى او الكبرى كلية او او لا في الصغرى
ثانيا في الكبرى وهو الشكل الرابع كما يقال كل جسم مؤلف وكل متحيز جسم فبعض المؤلف متحيز او
يقال كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف موجودا وكلما كان المتحيز موجودا كان الجسم موجودا
فقد يكون اذا كان المؤلف موجودا كان المتحيز موجودا وانه لا ينتج موجبة كلية البتة ومن الشرائط فيه بعد
السالبة الجزئية والموجبة الكلية عن كبرويته الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية عن كبرويته السالبة الكلية الثاني
من اسبابه الا بتدأ في بيان الاول بعكس كبراه والثالث بعكس صغراه والرابع بعكسهما او بعكس بجعل الصغرى
كبرى والكبرى صغرى ولا فنا من حريتين للاعتبار ليس كل الاصلا وهذا انما يعرف بالتأمل
واما الاستثنائي فهو طريق العلم باللازم بحيث استدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم
على عدم الملزوم كما ذكر ولا اشتراط اللزوم لكن لا يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم ولا بوجود اللازم
على وجود الملزوم لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم وهذا القياس يسمى بالشرطي ايضا لما كان احدى مقدمتيه
شرطية فيقال مثلا كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف موجودا لكن الجسم موجود فالمؤلف كذلك او يقال لكن
المؤلف ليس فلا يكون الجسم موجودا وقد يكون كل واحد من مقدمتيه شرطية كما يقال لو كان كلما كان الجسم موجودا كان
المؤلف موجودا الحادث كلما لم يكن المؤلف موجودا لم يكن الجسم موجودا لكن ليس كلما لم يكن المؤلف موجودا لم يكن
الجسم موجودا فليس كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف موجودا فلو كانت الشرطية متصلة كان المطلوب فيه
اما نقيض المقدم وهو الملزوم او عين التالي وهو اللازم على ما عرف وان كانت منفصلة حقيقية اما مانعة
الجمع والخلو فالمطلوب فيه قد يكون عين المقدم وقد يكون عين التالي وقد يكون نقيض هذا او ذاك فيقال مثلا
كل عدد اما زوج واما فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج او يقال لكنه فرد فليس بزوج فعلى هذا وان كانت مانعة
الجمع فالمطلوب اما نقيض المقدم او نقيض التالي كما يقال هذا العدد اما اربعة او خمسة لكنه اربعة فلا يكون
خمسة او يقال لكنه خمسة فلا يكون اربعة وان كانت مانعة الخلو فالمطلوب فيه اما المقدم او التالي كما يقال هذا
ليس بزوج او هو عدد لكنه ليس بلا زوج فيكون عددا او يقال لكنه ليس بعدد فلا يكون زوجا ثم القياس
الاستثنائي يسمى متصلا ان كانت صغراه متصلة ومنفصلا ان كانت منفصلة والاستثنا عبارة عن رفع
احد جزئي الشرطية او وضعه ورفع المقدم ووضع التالي عقيمان في المتصل كالوضع في مانعة الجمع والرفع في مانعة
الخلو كما مر واما الاستثنا

225 وهو الاستدلال بالخاص على العام كما مر وذلك مثل ما يقال الجميع ما نشاهد من الاجسام المختلفة
نحو الحجر والمدر والشجر والنجم وغير ذلك فانه متحيز في حيز معين وذلك لكون كل واحد منها جسما
معينا فكل الجسم كذلك واذا التعين في الكل بالتحيز فلا يمكن ان يكون التحيز بالتعين فيستدل
بحصول التعين للخاص وهو الحجر والمدر والشجر والنجم مثلا على حصوله للعام وانه لا يفيد العلم بل الظن
لاحتمال ان يكون على العكس فيما لا نشاهد من الاجسام ولا نعلم كالاجسام التي لا نجدها لاحتمال في طلبه
الصورة فانه وان كان قطعيا عندك فلا يكون قطعيا عند غيرك ولان البحث المستقبل لا
يكون جواب اهل العلم على ما عرف واما التمثيل وهو الاستدلال بالخاص على الخاص
كما مر وذلك مثل ما يقال هذا الجسم وهو الشجر مثلا متحيز لكونه جسما فكذلك الحجر لاشتراكهما
في الجسمية وانه لا يفيد العلم ايضا بل الظن فان ما يكون للخاص الاول فلا يلزم ان يكون له بحسب ما ذكر
ثم عن ... بل يمكن ان يكون بحسب ما يختص به من الاول وهو التمثيل لانه مركب من الاستقراء والقياس
فانه يستدل بالحكم في محل الوفاق على ... بالوصف المشترك فيه بالمشترك على حصوله في
محل الخلاف واما الثاني من المباحث فذلك ان ما يكون علة للشيء او سببا له وذلك قد
يكون مطردا يلزم من وجوده وجود المعلول لكن لا يلزم من عدمه عدم المعلول فان الشيء اذا كان
حادثا مثلا يلزم من كونه حادثا ان يكون مفتقرا الى الغير لكن لا يلزم من كونه مفتقرا الى الغير
ان يكون حادثا والمعنى من كونه حادثا ان يكون حادثا حدوثا زمانيا وانه اي الذي يكون مطردا غير منعكس
لا يمتنع ان يكون متعددا بالنسبة الى معلول وقد يكون مطردا ومنعكسا يلزم من وجوده وجود المعلول
ومن عدمه عدم المعلول كذلك نحو احداث الشيء لكونه محدثا مثلا فانه يلزم من وجوده وجوده وذلك
ومن عدمه عدمه كذلك وانه حينئذ مما يمتنع ان يكون متعددا اذ لو كان متعددا الا ... ان يوجد
بعضه دون البعض لزم ان يكون وجود ذلك المعلول وعدمه دفعة وذلك
محال ... ان لا يكون ذلك الا عداد فلازمه منعكسه وحينئذ يلزم من وجود الكل وجوده لا
من وجود البعض لعدم ... ان يلزم من وجود البعض وجوده فانه اذا وجد البعض
منها فقد وجد ذلك واذا لم يوجد لم يوجد لكنا نقول هذا مسلم اذا فرض وجود البعض منه
وهو مستلزم لوجود الكل لا مطلقا اذ ذاك حينئذ المنع لاحتمال انما ... وجود البعض منه
واما كون الشيء علة او سببا فقد يستدل عليه بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح
العلية لا بعد اخر كما يقال هذا الشيء دائر مع ذلك الشيء وجودا وعدما اما وجودا ففي صورة
الصور واما عدما ففي تلك الصور والدوران يدل على كون المدار علة للدائر بالدليل
العرفية وهي الامور الممكنة في ... الاشياء الى ... وقد يقال كيف هو وكونه علة
للدائر مختلف عنه في كثير من الصور

لكن الكلام في كونه صالحا للعلية المختلف لا يكون الا ولى لا يكون صالحا لها وقد يستدل عليه بالسبر وكذا كذا بالتقسيم
ايضا والدوران نوع من السبر وقد سبقت السبر في قبل العلل المحققة في مطلق الصور وانها اما هذا
او ذاك او ذلك لكن هذا السبر يعلم به بدليل المختلف بتلك الصور وكذلك كذا وذلك الى ان يعين واحدا
منها للامور متعين للعلية ما ذكرتم يفتقر الى ان ما لا دليل عليه وجب نفيه وذلك ما يسد سواء كان تلك
الامور محدودة او غير محدودة اما اذا كانت محدودة فانه يفتقر الى ان لا دليل على عدم كونه علة
وهو المختلف فوجب نفيه وحينئذ يلزم ان يكون علة واما اذا لم يكن محدودة فانه يمكن ان يكون العلة
غير هذه الاعداد وحينئذ يفتقر الى بيان انه لا دليل على وجود قسم اخر فوجب نفيه واما
التقسيم المردد بين النفي والاثبات فانه من الدلالة ايضا وذلك بالحقيقة هو القياس المستقصي المنفصل
من القياسات الاستثنائية التي مر ذكرها فهل كلها وان كانت تستعمل في الكتب الكلامية معتبرة فلا يكون
لما انها لا تفيد الا الظن ومع الظن لا يغني من الحق شيئا في الامور الاعتقادية من جملة ما يستدل
بالبعض منها على البعض بحصول النوع مثلا فانها تدل على النوع وبالعكس كذلك لكنه لا يكون علة
لصاحبه لا هذا الذكر ولا ذكر لهذا الا العلة من لوازمها ان يكون سابقة في الوجود على معلوله ومن
المحال ان يكون احد المتضايفين سابقا في الوجود على الاخر فانهما اذا وجدا وجدا معا واذا عدما
عدما معا في الذهن والخارج جميعا فاما اذا كان المراد بالعلة ما لو وجد بالفعل يلزم منه وجود
بالفعل تحقيقا او تقديرا وجود الاخر بالفعل كذلك فهو علة بهذا الاعتبار وان لم يكن علة
في الحقيقة وكذلك الامور المتضادة فانها من جملة ما يستدل بالبعض منها على عدم البعض
فالسواد مثلا يدل على عدم البياض لما انه مما ينافي اللازم وهو عدم السواد والشي لا ينافي
اللازم الا وان ينافي ملزومه بالضرورة وعلى هذا البياض فانه يدل على عدم السواد كذلك
ثم الشي اذا كان دائما ثابتا فانه مما يستدل به وجوده في هذا الزمان على وجوده في غير هذا الزمان
فان من المحال ان يكون الشي الواحد موجودا في الزمانين دفعة ولا وجود الملزوم بدلا يمكن وعلى
هذا اذا كان الشي منفيا فانه اذا وجد فيه هذا المكان فلا يمكن ان يوجد في غير هذا المكان
فهل كلها من جملة ما لا خفا فيه لاحد لكن من اللوازم ان يعلم بانه لا يمكن ان يستدل بشي على شي
الا وان يعتبر هناك قياس مركب من صغرى متيقنة كما يقال مثلا هذا ابن زيد وكل من هو ابن زيد
فزيد ابوه فزيد ابوه فاعتبر كما عرفت فان الاستدلال بمثل هذه الامور معتبر يستدل
بها في كثير من المسائل الكلامية الثالث منها في فساد ما يقال انه من جملة ما لا دليل
عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه فوجب نفيه اذا ان اقسام قولهم انه لا دليل عليه فانه يمكن ان
يحار على انه لا دليل عليه نفس الامر وحينئذ يلزم ان يجب نفيه اذا كان يفتقر الى الحصول الى دليلها

ومكان الحمار على انه لا دليل عليه

في علمه وحينئذ لا يلزم ان يجب نفيه فانه يمكن ان يكون الشي متحققا ولا نعلم ان ذلك الشي ما هو وكيف هو وعكس
لا دليل عليه الفرض وحكمه وحكم ما مر من حمل فرضنا الكل لا يلزم من فرض الشي موجودا او معدوما انه
موجود في نفس الامر او معدوم كذلك ولو كان ذلك كذلك لكان ذلك الخالق كلاما تاما لا يفتقر الى البيان [بل محالا]
على سبيل التفصيل واما قولهم وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه سببا ذلك لو وجب عدمه الا
منها انا نجوز ان اشيا ما لا دليل عليه بل ومنها نجوز ان يكون بحضرتنا مياه سايلة واصوات هايلة
مثلا ونحن لا ندركها لما ان المانع من ادراكها متحقق وان لم نعلم دليلا على ثبات المانع وهذا التجويز
مما يقدح في الضروريات والثاني ان الحكم من الاشيا بنفيه وجوده الى ما يدل على علمه
والى ان وجوده واجبا او ممتنعا ولو افتقر وجوده الى ذلك الشي لاستحال وجوده بدون
ذلك الشي وانه يفتقر اليه الثالث ان ما لا دليل عليه هو اكثر جملته ما لا نهاية له فلو جاز وجود ما
هذا شانه لجاز وجود ما لا نهاية له وذلك محال وما فيقال انه تزيف هذا الكلام عدد لكم من وجوه
الاول انه لو كان كما ذكرتم لكان للانسان كلما كان يعلم معرفة بالدلالة على الشي كان اكثر
علما بذلك الشي وفساد هذا ظاهر الثاني ان المنكر بوجود الشي لعدم اطلاعه على الدليل
الدال عليه كان معترفا بجواز وجوده حسبما انه يقتضي الاعتراف بجواز وجوده لذلك
الشي عند عدمه وذلك محال والثالث ان العالم باستحالة وجود الشي يجوز رويته مثلا
قائلا بانه لا دليل عليه اصلا ولو كان كما ذكرتم لكان العالم باستحالة الشي قائلا بعدم
استحالته ووجه الفساد ما فيه وقد يقدح قولهم انه يفضي الى القدح في الضروريات
العلم بعدم مياه سايلة واصوات هايلة اما ان يكون موقوفا على العلم بان ما لا دليل
عليه وجب نفيه وانه يفضي الى الدور لانه اذا كان موقوفا عليه كان العلم بعدم
الاشيا علما نظريا وحينئذ لا يلزم القدح فيه القدح في العلوم الضرورية واما ان لا يكون
متوقفا وحينئذ لا يلزم من عدم العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه عدم العلم بانه لا وجود
لتلك الاشيا لان ما لا يفتقر في حصوله الى شي لا يلزم من عدم الغير عدمه وكذا الكلام في
قولهم ان الحكم من الاشيا يفتقر في وجوده الى ما يدل عليه ان يعنى عند عدم الدليل على
وجوده لا لعدم الدليل عليه بل بوجود الدليل على عدمه ولا يلزم ان يكون الدليل على
العدم عدم الدليل على الوجود وكذلك قولهم ان ما لا دليل عليه غير متناه فانه ان
لزم منه تجويز وجود ما لا نهاية له فجوابنا انه لعدمي سبحانه وجود ما لا نهاية له او فاز حصلهم يمكن
ان لا يكون دليل على صحته المحال ويكون عليه دليل لا يتناهى والله تعالى الذي عن منشا صحة المحال فيلزم
تجويز وجود ما لا نهاية له في الحال لانه في حيز المنع فلا يدل انه لم هو حتى يحكم عليه انه كذا او كذا

[فهذا هو التحقيق من كلامهم في هذا الباب]

والا فلا

والحق فيه ان الدليل مع المدلول اذا لم يكونا متلازمين لم يكن علم المدلول من لوازم علم الدليل لا محالة

فلو كان وجود المدلول مع دليل ما من الدلائل بل الدال عليه امرين متلازمين كان من اللوازم التي

ادا انتفت انتفى جملة ما لا دليل عليه وجب نفيه والا فلا يكون من اللوازم بل من اللوازم التي يلزم من ان ليس لا يكون

موجودا الا وان يدل عليه من الدلائل ولا يكون معلوما انتفا اللوازم بل علمه من الدلائل ولو كان

كذلك لكان من المحال انه اذا انتفى جملة ما لا دليل عليه وجب نفيه لانه من جملة ما لا دليل عليه

وكيف وانه معدوم حسب الله الا ان يقال المعنى من الدليل امر وجودي يقتضي وجوده ذلك الشيء

على وجه لا يمكن ان يوجد بدون ذلك الشيء ولا ذلك بدونه لكن ذلك وهذا امر جملة ما لا ادراك فيه فلا يستبع

لا على السرابع منه في بيان ما يتعلق بالدلائل السمعية والسمعي من الدلائل قد يستدل

به في المسائل الكلامية اذا المطالب على ثلاثة اقسام منها ما يستحيل حصوله بواسطة السمع

ومنها ما يستحيل حصوله الا بالسمع ومنها ما لا يستحيل اصلا بل يصح ان يحصل بالسمع

تارة ومن العقل اخرى ومن غيره فيقال ان السمعي حسب هو السمعي لا يفيد علم المواد السمع

فهما ما يكون سيتلا على الذي يقتضي ان يكون مفيدا له اما الاول فكل ما يصل العلم بوجوده كالصانع تعالى وبعلمه وبكونه واجبا لذاته وبوجوده كذلك فانها من جملة ما يتوقف العلم بصحة السمع على

العلم بصحته وكل ما يكون كذلك فلا يمكن حصوله بالسمع واما الثاني فكل ما هو الذي لا يدرك

علمه من الدلائل اصلا سوى السمعية كترجيح احد طرفي الممكن على الاخر في صورة لا يوجد فيها

من الدلائل ما يدل على هذا او على ذلك وكمن النظائر ما لا يعد ولا يحصى واما الثالث فكل

مثل كونه تعالى بصيرا او عالما او قادرا اما الاول فلا خفاء فيه لاستحالة الدور واما

الثاني فكذلك لاستحالة حصول العلم بالشيء عن الدليل عليه ولما الثالث ففيه من الكلام

ان السمعي لا يفيد اليقين الا بشرط ان لا يوجد دليل عقلي على خلاف ما يشعر به ظاهر الدليل

السمعي اذ العقلي لا يمكن ان يكذب وحينئذ يلزم ان ما في السمعي يلزم ان لا يكون السمعي مفيدا اليقين

اذ اعرف انه ليس العقل ما يدل على خلاف ظاهره وذلك اما ما قام من الدليل العقلي على وفق

ما يشعر به ظاهر النقلي وحينئذ يكون النقلي مفيدا وعاجزا عن محتاج اليه واما ان يرجح النقلي

على العقلي وذلك لا يمكن لما كان النقلي مفتقرا اليه الثبوت الى العقلي الذي يدل على اثبات

الصانع تعالى وبعثة وصحة النبوة كذلك ولو كان كذلك لكانت صحة النقلي متوقفة على الامام

فلو كان حينئذ يلزم ان لا يتهم فلو كان يكون ترجيح النقلي على العقلي يتضمن القدح في النقلي

وما يكون كذلك فهو فاسد فان الدليل السمعي يتوقف على ادلته بالنقل على مقدمة غير يقينية

وهي انتفاء ذلك الدليل العقلي اعني ما يوجب تاويل النقلي كما مر وكل ما يتوقف افادته على ما لا يكون

يقينيا لم يكن يقينيا

هو كل من مقدمات

وحينئذ يلزم ان لا يكون الدليل النقلي في هذا القسم مفيدا لليقين في العقلي لا يمكن ان لا يكون مفيدا اذ هو

227

قطعي يعرف كونها قطعية بالبداهة او بما يعرف كونه قطعيا بالبداهة لقائل ان يقول انه تعالى لما

اسمع المكلف كلاما يشعر ظاهره بشيء سعوده بينا لا يمكن ان يكون في العقل ما يدل على خلاف ذلك

الشيء فانه اذا امكن وجب على الله تعالى التنبيه لذلك الدليل والا لكان ذلك اضلالا لانه تعالى ودلك

محال لكنا نقول انه لا يلزم الا وان يجب على الله تعالى شيء وذلك بعد تحقق المنع تحرر ويقعد ولئن سلمنا

انه يجب على الله تعالى شيء لكنه انما يكون اضلالا لو اسمعه كلاما يمتنع ان يراد به خلاف ما يشعر به

ظاهره عند الخلق وليس كذلك لكن اذا الكلام فيما يمكن ان يكون هناك دليل عقلي على خلاف ذلك

الظاهر فلو وجب على المكلف حمله على ظاهره مع احتمال ان يكون المراد منه خلاف الظاهر كان التقصير

منه حيث قطع في موضع القطع وحينئذ لا يلزم ان يكون ترك التنبيه اضلالا الخامس فيما

تفرع عليه كثير من المسائل الكلامية اما من طرف اهل السنة واما من طرف المعتزلة اذا اراد دوا نفي

عدد متناه او اثبات عدد غير متناه فقالوا انه ليس عدد اولى من عدد وحينئذ يلزم اما اثبات

عدد لا نهاية له او نفي العدد اصلا فيقال مثلا في اثبات الوحدة ان الواحد كاف في الخلق

والثاني ليس اولى من الثالث والرابع وعدد كذلك اما نفي مطلق العدد وهو اثبات او اثبات العدد

الذي لا نهاية له ولا محال للثاني فيهما متحقق الاول اي الضرورة في العلم وهو محال لصاحب العلم الواحد

لا يمكن ان يتعلق الا بمعلوم واحد فانه لما تعلق باكثر من واحد فقد يتعلق بمعلومات لا نهاية لها وذلك محال

وعلى هذا في القدرة فان القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد لا يتعلق الا

بمقدور واحد فهذا وان كان قد استعملوه في اثبات الشيء تارة وفي النفي اخرى فهو ضعيف

اذ العدد اي عدد كان فانه ليس اولى مع العدد الذي غيره فاما في التحقيق فانه اولى من العدد الذي

هو زائد عليه لما انه لا تفتقر اليه التحقيق الى الزائد وذلك تفسير له ولئن سلمنا انه ليس اولى

التحقيق لكنه لا يكون مخصوصا باحد الجانبين من النفي والاثبات بل انه كما يدل على نفي عدد متناه

وكذلك يدل على اثبات عدد غير متناه فان الواحد وهو الاول لا يكون اولى من الثاني ولا الثاني

من الثالث وحينئذ فلم يحقق الاول فيحقق الثاني والثالث فهلم جرا الى غير النهاية وعلى هذا

في العلم والعالم فان من علم شيئا او قدر على شيء فقد لزم انه عالم بجميع الاشياء غير متناهية وقادر على

اشياء كذلك وقد يتقال الصانع انه قديم وكونه كمثله من الصور كما ان العالم بالشيء فيه وجود الشيء

وعدمه عالم بكل واحد منهما وكذلك العالم بالتضاد بين السواد والبياض مثلا عالم بكل واحد منهما لا

محالة والعالم بالتضايف بين الابوة والبنوة كذلك عالم بكل واحد منهما ولا يلزم من العلم بالا العلم بجميع الاشياء

خصوصية الاشياء التي لا نهاية لها

وكذا الكلام في اعظمية الكل على الجزء واستحالة اجتماعهما بالضرورة وعلى هذا القياس في سائر الضروريات والنظريات
السادس فيما هو قريب منه وهو قولهم ان التساوي بين الشيئين في بعض الوجوه يدل على
التساوي بينهما في جميع الوجوه فيقولون مثلا في النفس الناطقة انها اذا لم يكن متحيزة ولا قائمة
بالمتحيز وهي محل للعلوم الكلية كانت مساوية للعلم العام لها في هذه الصفات فلا تساويه
في سائر الصفات وحينئذ يلزم ان يكون حلول العلم في النفس اولى من العكس وعلى هذا في نفي الجوهر
مثلا فانها لا يكون موصوفا بالعقل ولا يكون متحيزة ولا يكون مخصوصة بجهة من الجهات اذا صافي
مساوية للصورة في هذه الصفات فيكون مساوية للغير ثم ان هذا اضعف من ذلك فان التساوي
بين الشيئين في جهة ما لا يمكن ان يدون التماثل بينهما في شيء ما ولا الاشتراك اصلا عن الاخر والتمييز
من اللوازم فان الشيئين لا يمكن الا وان يكون كل واحد منهما مشتملا على ما به المشاركة وعلى ما به الممايزة
سواء كان كل واحد منهما نوعا واحدا او جنسا واحدا او لا هذا ولا ذاك بل جنس مختلف
مثلا ولا كان الشيئين لا يمكن الا وان يكونا متساويين في سلب ما عداهما عنهما ولا يلزم من ذلك الا
... اشتراكهما في العموم وكذلك لا يلزم من استواكهما في الجهة الاشتراك في عامة الوجوه فان الجوهر مثلا
موجود والعرض موجود ايضا وانه قائم بنفسه دون ... ومحل كل ذلك عن محتاج الى ... فاعتبر
بما عرفت فان التعرض لمثل هذا مما لم يحصوا له في البين ولا الاشتغال من الوجوه الفاسدة فهو العرض لما
لا يعنيه ومن الفضل ما فيه الاصل الثاني في النظر وفيه مباحث الاول في الرد
على السوفسطائية وهم ثلاث فرق اللاادرية والعنادية والعندية اما اللاادرية فهم الذين
يقولون انا لا ندري ان العالم كل شيء ما هو وقد كان في ذلك اختلاف واقعا في كل شيء
الا شيئا فلا شيء الا وان يختلف فيه بعضهم بعضا سواء كان ذلك الشيء من المحسوسات او من المعقولات
فاظهر الاشياء مثلا حدوث العالم الخلق اثبته المتكلمون وانكر الفلاسفة والمعتزلة انكروا
ذلك وذلك بعد ... وكذلك قولهم ان هذا الجسم الذي عندنا هو هو يحتاج الى ذلك الجسم او
حجرا والفلاسفة انكروا ذلك وقولهم ايضا ان الانسان هو المشار اليه بلفظ انا المخصوص
وكثير من اهل العلم نحو الفلاسفة وغيرهم انكروا ذلك وكذلك وعلى هذا في العلوم
من الاشياء المختلف فيها ولما كان الاختلاف واقعا بين الطوائف في الاشياء والدلائل
متعارضة من الجانبين فلا ندري ان الحق ماذا بالضرورة ما هو وهذا امر حملهم ما تقدح
في البديهيات فانهم لما ادعوا العلم الضروري بصحة البعض من القضايا والحصول بعد
حصول ... ذلك مسلك الصحيح اما ان يكون نفسها ضرورية او لا يكون فان كانت ضرورية فالمنكرون
لتلك الصحيح منكرون للضروريات ... بعد ذلك لاعتقادهم

من الضروريات

بل الكلام انهم على الحق فيشتبه الضروري بغير الضروري وان لم يكن ضرورية فالمعتقدون فيها انها
228 لشبهة عليهم عن الضروري بالضروري ولو كان كذلك فلا اعتماد على الجزم بكون الشيء ضروريا الا بعد
من معيار يميز بين الضروري وغير الضروري وذلك المعيار ان يكون ضروريا والكلام في كون ذلك المعيار
ضروريا نحو الكلام في الغير والتسلسل الثانية انهم قالوا لزوم النظريات من الضروريات اما ان
يكون ضروريا او لا يكون فان لم يكن ضروريا كان نظريا لا محالة وانه يفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير
التسلسل كان المقصود حاصلا اذ الوسائط التي لا نهاية لها لا بد وان يكون كل واحد منها ...
اخر ... مثلا صفة ضرورية والالي ان ذلك مثلا اصولا اخر وحينئذ يلزم ان لا يكون العلم ... وذلك
محال فلا عكس ان يكون نظريا واذا لم يكن نظريا كان ضروريا لا محالة وحينئذ يلزم ان يكون الضروريات لا يكون حاصلا
الا وان يكون النظريات حاصلة للكل لكن النظريات لا يكون حاصلة للكل فلا يكون الضروريات حاصلة للكل
كذلك وحينئذ يلزم ان يكون الضروريات نظرية فيكون متوقفة على علوم اخر سابقة عليها الا الى نهاية وذلك محال
الشبهة الثالثة ان هذه الضروريات اما ان يكون كافيا في حصولها مجرد الفطرة البشرية
او لا يكون فان كان كافيا لزم حصول هذه الضروريات للجنين في رحم امه حتى يكون عالما بان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مثلا وان لم يكن كافيا كان مفتقرا الى طريق اخر وحينئذ يلزم
ان يكون كسبية لا بديهية وانه يفضي الى المحال كما مر لا يقال هذه الضروريات انما تحصل من استقراء
المحسوسات اذ الاحساس لا يفيد اليقين وذلك بعيد ... ولئن سلمنا انه يفيد لكنها
لا يكون يفيد ... لاستحالة استفادتها باحساس جميع الجزئيات وذلك متعذر
عادة ... لاحساس بعضها كذلك لا يحصل البعض منها وهو العلم بان الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية لا يكون مخصوصا بالبعض من الجزئيات المحسوسة لا في الجزئيات الموهومة الشبهة
الرابعة ان الجزم بالعلوم الكلية ليس اقوى من الجزم بالمحسوسات لكن الاعتماد على الجزم بالمحسوسات
وقد كان ... الانسان يجزم بوجود شيء لا وجود له في الخارج تارة في النوم واخرى في اليقظة
كالمبرسم الذي يتخيل صورا واشخاصا عجيبة ولا يخرج بانشاهده من الصحوة انه هو الذي
كان يشاهده بالذكر ثم ان ... على ان ... ثم يوجد مثله ... قد يشاهد
المتحرك ساكنا كالفلك والساكن متحركا كالشمس وعلى هذا في السفينة والشط ويشاهد الصغير
كبيرا كالعنبة في الماء والكبير صغيرا نحو الجبال البعيدة والمستقيم منكوسا مثل الشجرة في الماء
والواحد اثنين كما اذا غمز عينه او على الشط عند طلوع الشمس وهذه كلها يدل على نفي اليقين
في الحس ... كيف هو وانه يعترف بورود هذه الشبهات يجزم بورودها فانه لا يجزم بشيء
اصلا لا بهذا ولا بغيره واما الفرقة الثالثة وهم العنادية فهم الذين يعاندون ويقولون انا نجزم
بانه لا موجود شيء اصلا فانه اذا كان

وهو جاهل
كان الوجود

موجودا فاما ان يكون الوجود مشتركا بينه وبين غيره او وجد عينه او لا يكون فان كان مشتركا كان
بمنزلة السواد مثلا زائدا على ماهية السواد وذلك محال فانه اذا كان زائدا فاما ان يكون موجودا او انه يفضي
الى التسلسل واتصافا فاتصاف الشيء بالصفة الوجودية مما يستدعي وجوده وذلك الشيء فيلزم
وجوده قبل الشيء قبل وجوده فكان الشيء اذا محال او لا يكون موجودا او انه محال اتصافا من المحال
ان يكون الشيء موجودا انما لا يكون موجودا او هو الوجود المعدوم هذا اذا كان الوجود مشتركا
وان لم يكن مشتركا فيحال اتصافاته او لا فلا يلزم ان يكون المعاند للتسلسل لا امرا واحدا بل
امور الكثيرة وحينئذ يبطل الانحصار من السلف والخطاب واما ثانيا فلانا نعقل كون
الشيء موجودا لا نختلف باختلاف كونه سوادا او بياضا او جوهرا او عرضا ولولا الوجود
امرا مشتركا بينهما لما كان كذلك والشبهة الثالثة لهم ان الشيء اذا كان موجودا فاما
ان يكون واجبا او ممكنا والدليل دل على انتفاء كل واحد منهما على ما سيأتي بيانه فينتفي اللازم
وانه مما ينافي الملزوم والشبهة الثالثة هو انه اذا كان موجودا فاما ان يكون بدون
جسم من هذه الاجسام او مع واحد منها ولا سبيل الى كل واحد منهما اما الاول فلان الاجسام
موجود باعترافكم واما الى الثاني فلانه اذا كان موجودا اي جسم كان فاما ان يكون منقسما الى
اقسام متناهية او لا يكون والكل باطل بالدلائل الدالة على نفي الجزء واثباته واما الفرقة
الثالثة ومنهم العندية فهم الذين يقولون ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات فان كان الا
عتقادات تابعة للحقائق فمن اعتقد في العالم انه قديم كان قديما في حقه وان اعتقد انه
حادث كان حادثا في حقه وعلى هذا في سائر الاشياء واما الجواب عما قالوه فالمشهور
عند اهل التحقيق ان التعرض للجواب غير مفيد فالواجب هو الترك وذلك لانهم لما استدلوا
بالمنع في كل مقدمة من مقدمات الدليل وكل مقدمة من تلك المقدمات مفتقرة الى مقدمات اخرى
لا الى نهاية والا يلزم الدور وذلك باطل ولما كانت المقدمات كلها مفتقرة الى مقدمات اخرى
لا الى نهاية فلا يمكن ان يتحقق شيء اصلا والمطلوب هو التحقيق فلا فائدة في التعرض
واما قول من قال انهم اذا اعترفوا بالمعرفة بين الرجوان النار وغيره فلا فقد اعترفوا
ببطلان السفسطة وان لم يعترفوا الشيء فقد استحقوا للالحاح ولا بلاغ قد ذكر ضعفه
اذ المطلوب هو الالزام لا الاستحقاق لا يلزم وكذلك قول من قال ان الشبهة المذكورة
كلها قدح في البديهيات والقدح في البديهيات لا يستحق الجواب فانه ضعيف وكذا دال الاعتراض
على انهم لا يتوجه الا ان يستحق الجواب والحق فيه ان التعرض للجواب لالزام الجواب لا فائدة
لا لافادة بمنعه سكنه بعد الاطلاع عليه محال مرة اما اللاادرية فالشبهة الاولى لهم ان

الاختلاف والواقع من الاحكام

لازم

المحكوم عليه

ذكره مما يقدح في البديهيات فيقول بل لا يقدح اصلا اذ البديهي عبارة عما يكون مجرد تصور
229 وبه كل قطعة من جزء الذهب بانا نساوي احدهما للاخر ومثل هذا لا يمكن ان يتصور عن حاله مضطلا يكون ان
بقي الاختلاف فيها انه لا اختلاف انما يقع لعدم الاطلاع على المحكوم عليه ونحوه كما هو حقه وذلك لا
في الضروري حتى يشتبه الضروري بغير الضروري واما الشبهة الثالثة وهي قولهم لزم النظريات على
الضروريات اما ان يكون ضروريا او لا يكون فيقول انه ضروري وقد حصل النظريات على حسب الضروريات تاما
ضرورة وإلى ان النظريات مفتقرة الى النظريات في ايماء وذكرتم ان ولئن سلمنا انه لا يكون لكن لا يلزم منه التسلسل
فانه ينتهي الى ما يكون بديهيا لا يفتقر الى الحصول الى الغير واما الثالثة وهي قولهم هذه الضروريات
اما ان يكون كافيا في حصولها مجرد الفطرة البشرية او لا يكون فيقول بل يكون كافيا لكن لم قلتم
بانها حاصلة للجنين وان كان حاصلا فلم قلتم بانه لا يطلع على هذه الضروريات ممكن ان يطلع
عليها بحصول تلك القوة له واما ان الاحساس هل يكون مفيدا للتيقن ام لا فذلك
يعرف من بعد واما الرابعة وهي قولهم ان الجزم بالبديهيات ليس اقوى من الجزم بالمحسوسات
فيقول بل هو اقوى كما ذهب اليه افلاطون وارسطاطاليس ومن تابعهما وما ذكروه من الخطا في
الحس يدل على ذلك واما الخامسة فلانا نقدح في الضروري ما تلك طائفة لكن الذي كان تساهل
في الكلام لا يكون مخرجا الا في الخط ولا يكون خطا في المحسوس واما العندية فالشبهة الاولى
لهم ان الشيء اذا كان موجودا فاما ان يكون الوجود مشتركا بينه وبين غيره او لا يكون فيقول بل
يكون مشتركا ولا يلزم التسلسل من كونه موجودا فانه اذا كان موجودا كان موجودا بعين ما
لا يكون زائدا عليه واما اتصاف الشيء بالصفة الوجودية فلذلك ما يستدعي الماهية لا
الماهية الموجودة ومن علم بان الشيء لا يمكن ان يكون موجودا الا بالوجود بين واما الجزم في كون الوجود
مشتركا بين الوجودات فلذلك حاجة الى بعد واما الثانية وهي قولهم انه اذا كان موجودا
فاما ان يكون واجبا او ممكنا فيقول قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا والدلائل الدالة
على انتفاء كل واحد منهما ضعيفة على ما سيأتي بيانه واما الثالثة وهي انه اذا كان موجودا
فاما ان يكون موجودا بدون جسم من هذه الاجسام او مع واحد منها فيقول بل يكون موجودا
مع جسم من هذه الاجسام مادة وبدونها اخرى والجسم منقسم الى اقسام غير متناهية بالدلائل الدالة
على نفي الجزء واما العندية فكلامهم في غاية الضعف لما ان الذي يختلف باختلاف الاشخاص
فذلك من الامور الاضافية فاما الامور الحقيقية التي لا يمكن تغيرها اصلا كحدوث العالم وقدمه
الصانع تعالى وعلمه وغيرها فانها غير حاصلة لان لا يختلف باختلاف الاشخاص بل لا يكون ولا يمكن كيف هو
وقد كان الصفراوي يجد الحلو مرا والسكر فانا نرى مع ذلك انه مرة مر الطعم فاذا خالطها المسكر
يجد طعمه بعد ذلك

صفراوي

الثاني من المباحث في النظر انه هل يفيد العلم والنظر عبارة عن ترتيب امور معلومة مندرجة منها
الى مجهول والنزاع في هذا النظر انما ذهب اليه بعضهم وهو الذي يستند على العلم البديهي
بالمقدمات الحاصلة في الذهن وعلى العلم البديهي بصحة ترتيب تلك المقدمات وعلى العلم البديهي بلزوم
المطلوب عنها وبصحة ما يلزم منها ايضا فان ذلك معترف به محل النزاع ومنهم من قال انه هو
المتنازع فيه ايضا ومن قال لا نسلم بانه يفيد بل لا يفيد فان العقلاء باجمعهم اتفقوا على ان
ما ذكرتم من العلوم لا يفيد اما الاشعرية فانهم اتفقوا على ان العلم النظري انما يحصل بخلق
الله تعالى واما المعتزلة فقد زعموا ان المولد للعلم النظري عن تلك العلوم واما الفلاسفة
فعندهم الفكر سبب لاستعداد النفس الناطقة استعدادا تاما للعلم النظري ثم ما حصول ذلك
العلم من ذكر من العقل الفعال ولو كان ذلك كذلك لكان ذلك النظر على خلاف اجماع العقلاء
ثم انه وان كان مشتملا على ما يدل على الافادة فقد كان من الوجوه ما يدل على خلاف ذلك الاول انه
اذا كان مفيدا للعلم فالعلم بكونه مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او لا يكون بل يكون نظريا ولا سبيل
الى كل واحد منهما اما الى الاول فلاختلاف العقلاء فيه واما الى الثاني فلان الكلام في ذلك النظر
نحو الكلام في هذا وانه يفضي الى المحال ولا يراد الزام كون النظر مفيدا بالنظر لزوم العلم بكونه
مفيدا قبل العلم بكونه مفيدا وذلك محال ايضا الثاني انا اذا نظرنا في شيء فقد حصل
لنا عقيب النظر اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا وانه باطل
اذ هو مختلف فيه او لا يكون بل يكون نظريا وانه باطل ايضا لانه يفضي الى التسلسل الثالث
ان المطلوب من النظر اما ان يكون معلوما قبل النظر وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل فهو محال واما ان لا
يكون معلوما وحينئذ لا يمكن تحصيله فانه اذا وجد كيف يعرف انه هو المطلوب الرابع ان
اصحاب المذاهب المختلفة قد تفكروا واقتصروا مذاهبهم واعتقدوا واعتقادا قطعيا مع انه
لا يمكن ان يكون الكل صحيحا لا فساد فيه ولو كان كذلك فلا يمكن الجزم بكونه مفيدا للعلم
الخامس ان الناظر قد تفكر في شيء واعتقد حقيقته اعتقادا لا يمكن ان يتصور على خلافه ثم علم
بعد مدة انه كان على الخطا وانه كما عاش مع جودة ذلك الشخص فكذلك في حق الغير السادس
انه اذا كان مفيدا للعلم فالعلم بكونه مفيدا يتوقف على العلم بعدم ما يعارضه وينافيه لاستحالة
كونه مفيدا مع ما ينافيه وذلك العلم غير حاصل فلا يعلم كونه مفيدا وحينئذ لا يكون
مفيدا للعلم السابع انه اذا كان مفيدا فاما ان يتوقف كونه مفيدا على العلم بكونه
مفيدا وانه يفضي الى الدور فان العلم بكونه مفيدا يتوقف على كونه مفيدا او لا يتوقف وانه
يفضي الى عدم كونه مفيدا فانه اذا اعتبر من غير ان يكون مفيدا الا يكون مفيدا الثامن ان النظر مشتمل
على الذهن فيحال والحركة المؤثرة على الفكر

لا يكون مؤثرا
فانه اذا توجه الى تحصيله اعرض عن الباقي والنظر اذ لا يمكن ان يكون موجودا في الذهن والا فمحال
فالنظر ان كان كذلك فلا يكون مفيدا التاسع انه طلب للعلم وطلب الشيء حال حصول ذلك الشيء محال فالنظر
كذلك ولو كان كذلك فلا يمكن اجتماعهما دفعة لامتناع الاجتماع فما ينافي كونه مؤثرا او كيف لا ينافي
وقد كان جهلا مساويا للوجود كذلك وحينئذ العاشر ان المؤثر مما يمكن ان يجتمع مع الاثر والنظر لكونه
طلبا لا فلا يكون مؤثرا اما الجواب فانه قد يكون عاما لجميع الوجوه وقد لا يكون اما العام
فنقول الوجوه المذكورة كلها انما تدل على ان النظر لا يفيد العلم لشيء ما فالنظر مفيد للجهل
وهو المطلوب وان لم يكن مفيدا للعلم بشيء اصلا فالنظر مفيد للجهل كذلك وان لا كان ذلك النظر
مفيدا عندما فانه النظر وحينئذ يلزم انه اذا كان مفيدا فلا يكون مفيدا هذا خلف ولئن قال
اذا لم يكن ذلك النظر مفيدا وحينئذ لا يكون النظر مفيدا اصلا فانه اذا كان مفيدا اي للجهل كان
افادة ذلك النظر من لوازم عدم افادة النظر اصلا وذلك محال فنقول المدعى افادة النظر
للجهل وانها متحققة على تقدير افادة ذلك النظر فلو لم يكن متحققا على تقدير عدم افادة
النظر اصلا الى كل واحد منهما في الافادة وعدم الافادة على السواء وذلك محال فان افادة
ذلك النظر مما ينافي كونه مفيدا واما الخاص فنقول اما هو لكلام ارباب المذاهب فانهم اتفقوا
على انه لا يكون مفيدا فالمفيد هو الغير من ذكر حتى المنع لانهم وان كانوا يعترفون الغير كما مر
ذكره فقد ذهبوا الى ان النظر الصحيح مفيد للعلم وكيف وانهم كانوا يتفكرون لا لاجل
لا لشيء يتحقق عندهم دائما ويقيدون ذلك بالكتابة على وجه يستفيد لكن ومما يتحقق
ايضا واما الاول من الوجوه فهو انه اذا كان مفيدا للعلم فالعلم بكونه مفيدا اما
ان يكون ضروريا او لا يكون فنقول انه ضروري والا لا يكون النظر صحيحا اذ المعنى بالنظر الصحيح
ان يكون اللزوم ضروريا والعالم به كذلك ولانه اذا كان نظريا كان دائرا بالى اثبات الشيء بنفسه
وذلك محال او نقول ما ذكرتم في حصر التعارض فانه اذا لم يكن مفيدا فالعلم بعدم كونه مفيدا
اما ان يكون ضروريا او لا يكون بل الى كل واحد منهما اما الى الاول فلاختلاف العقلاء فيه واما
الى الثاني فلانه مما يفضي الى نفي الشيء بنفسه وذلك محال ثم الكلام في ذلك النظر نحو الكلام في هذا
فذلك يفضي الى التسلسل واما الثاني وهو قولهم انا اذا نظرنا في شيء فقد حصل لنا
عقيب النظر اعتقاد فالعلم بكون ذلك الاعتقاد علما ان يكون ضروريا او لا يكون فنقول انه
ضروري لكونه خطابا للحقيقة وهو الكلام في الضروري على ما عرف واما الثالث
وهو ان المطلوب من النظر اما ان يكون معلوما قبل النظر او لا يكون فنقول انه معلوم
قبل النظر من وجه دون وجه كما اذا كان معلوما حتى انه تمييز الشيء المعلوم عن ولا يكون
معلوما حتى ان هل الجسم

الى اخره

الحاجة او سلبيته واما الرابع وهو قولهم ان اصحاب المذاهب المختلفة من تفكروا ادعى صحة مذاهبهم
فنقول انهم اذا تفكروا على وجه الصحيح فلا نسلم الاختلاف بينهم اصلا والاختلاف انما نشأ
من نسيان المقدمات السابقة والنظر فيه ولا كلام في النظر الفاسد ثم التفرقة بين الصحيح منها والفاسد
في جملة الممكنات فلما لم يتميز الصحيح من الفاسد لا يحصل ان يكون صحيحا وان لا يكون مذكورا من حالة لا
اعتماد عليه لكنه بمعزل عن التحقيق بصدد ذكره وهذا هو الجواب عن الخامس واما السادس
وهو انه اذا كان مفيدا اما العلم يكون مفيدا اسوف على العلم بعدم ما يعارضه وينافيه فنقول
لا انه يتوقف عليه لكنه هو العلم بعدم ما يعارضه ... ضروري اذا كان النظر صحيحا
والاتحاد التام ... بان ... وذلك ... واما السابع وهو انه اذا كان
مفيدا فاما ان يتوقف كونه مفيدا الى العلم بكونه مفيدا او لا يتوقف فنقول انه
لا يتوقف على العلم بكونه مفيدا لكنه يتوقف على العلم بوجه كونه مفيدا وفرق بين نفس الافادة
ووجه الافادة واما الثامن وهو ان النظر مشتمل على المقدمتين فنقول نعم لكن اجتماع
المقدمتين ممتنع في الذهن غير محال والا لاستحال حصول القضية الشرطية في الذهن لاستحالة
على ما يعدم المقدمتان اذا كان ... القياس متقدما وتاليا واما التاسع وهو انه طلب للعلم
وطلب الشيء حال حصول ذلك الشيء محال فنقول انه طلب من جهة ... ومن حيث انه طلب
لا يكون موثرا مفيدا ومن حيث انه موثر ومفيد لا يكون طلبا ولو كان كذلك لكان من اللوازم ان
لا يمتنع اجتماعهما لكن العلم من حيث انه موثر ومفيد وذلك حال استقراره في الذهن لا محالة ويمتنع
اجتماعهما من حيث انه طلب وذلك قبل استقراره في الذهن وانه يسمى نظرا اما بالنسبة الى هذه الحالة
ونحن لا ندعي بانه مفيد في هذه الحالة وبهذا تم التفصي عن العاشر الثالث من المباحث
في وجوب النظر والحق المشهور ان معرفة الله تعالى واجبة باجماع الامة والمعرفة لا يمكن تحصيلها
الا بالنظر وما لا يمكن تحصيل الواجب الا به فهو واجب فالنظر اذن واجب فان قيل
انها اذا كانت واجبة فاما ان تكون واجبة من حيث انها معرفة او من حيث انها معرفة الله تعالى
والاول باطل لان التكليف بالمعرفة مشروط بشرط تمكن المكلف من التمييز بين المعرفة وغيرها وهو تحصيل
ويؤدي الى تكليف بالمحال والتمكن من التمييز بين المعرفة وغيرها مشروط بشرط حصول المعرفة
اولا فيكون التكليف بالمعرفة وهو محال وكذلك الثاني فانه لا يمكن ايضا وكذلك ... اولا
ان المكلف بمعرفة الله تعالى اما ان يتوصل الى ... عارفا بالله تعالى وذلك محال لاستحالة تحصيل
الحاصل وان لم يتوصل الى غيره وذلك لاستحالة ... الذي لا يكون عارفا به لا يكون عارفا بتكليفه
فيكون مكلفا بتكليف تحصيله بمعرفته وذلك محال والثاني انه اذا كان مكلفا بمعرفة الله فاما ان يكون
وحكم بتحصيلها العموم

ما يرجح جانب

فان الغرض لا يعرف الا بعد معرفة الله تعالى اولا للعوض وذلك كالصلاة التي لا يحصل بدون
231 التحصيل على تركه وهو العوض الثالث انها اذا كانت واجبة على المكلف كان ... واجبة بايجاب
الله تعالى لاستحالة الايجاب لا يمكن ... تستحيل معرفته الا بعد معرفة الله تعالى فيستحيل وجوب
اذ لمالا انه لا يمكن بعد المعرفة لاستحالة التحصيل ولا يحصل المعرفة لاستحالة الاستطلاع الرابع
انها اذا كانت واجبة فاما ان يكون واجبة بحسب الذات وذلك محال لان معرفة الله تعالى لا يكون في
وسع البشر كما ذهب اليه الجمهور من اهل العلم او بحسب الصفات وذلك محال لان الصفات التي ...
بالشيء لا يمكن الا بعد معرفة ذلك الشيء الخامس انها اذا كانت واجبة فكونها واجبة اما ان يكون معلوما
الى العلم بكونها واجبة وانه يفضي الى الدور او التسلسل او لا يكون معلوما وانه يفضي الى تكليف ما لا يطاق اداء
والكل محال ولئن سلمنا ما ذكرتم واردا على هذا الوجوب فلا نعتبر الصلاة في ... الاجماع
فنقول لا نسلم انعقاد الاجماع عليه كيف يعتقد وفي بعض ... التي علم انه ... التكليف على
من حاضر في مثل هذه المباحث وانه علم خروج الى الصحابة فانهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وعن الصحابة والتابعين والمجتهدين ايضا انهم انكروا
على حاضر في الكلاميات وهذه كلها تدل على عدم الوجوب عند انعقاد الاجماع عليه
كذلك ولان ... في ... هذه المباحث غامضة والوصول بها الى ... الحق متعذر فلا
يحصل الا للبعض بعد صرف العمر اليه فلو كانت المعرفة واجبة لكان من اللوازم ان لا يحكم بالايمان
البعض وليس كذلك فان النبي عليه السلام كان يحكم بايمان ... الاعراب الذين لم يحصلوا ...
وكذلك الكفار من الصحابة وغيرهم من التابعين والائمة الصالحين ولئن سلمنا انها واجبة
باجماع الامة فلم قلتم بانه لا طريق اليها الا النظر وانه ... ما يفضي الى افحام الانبياء والى
تعذر الوصول الى السعادة الابدية ولئن قلنا الطريق الى المعرفة ليس الا الحس او الخبر او النظر
والحس لا يمكن ان يكون من الطرق فيما نحن فيه وكذلك الخبر فانه لا يكون من الطرق الا وان يكون متواترا
ولا وجود للخبر المتواتر في هذه الصورة فنقول لا نسلم ان الطرق منحصرة في هذه الثلاثة
بل لا يكون منحصرة فان الرياضة وتصفية الباطن عن العلائق كانت من الطرق ايضا ولئن سلمنا
ان الطرق منحصرة فيها فلم قلتم بانه لا يجوز ان يكون طريق معرفته تعالى خبر واحد هو المعلوم
بالصدق والصدق قد يعرف بالخوارق ... هذه افعال الخوارق العجيبة ومن يعرف
بالعقل وذلك الا ان العقل فيما اشار الله الى ذلك المعلم ولا يبعد ان العقل ... النفوس الى ...
كنسبة الابصار الى الشمس فكما ان الابصار قاصرة عن ادراك المرئيات الى ان طلعت الشمس فكذلك
النفوس قاصرة عن ادراك الكليات اعني المعارف الالهية الى ان استكملت عقولهم بعقل
ذلك الصدوق

الاية فهو واجب

ولئن سلمنا انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله تعالى الا النظر فلم قلتم بان ما لا يمكن تحصيل الواجب
وكيف هو وقد كان من الواجبات تكون مشروطا بشرائط كالنصب شرعا وعقلا ولا يجب على المكلف تحصيل
تلك الشرائط ولئن سلمنا لكن يعني بذلك الشيء ما يمكن تحصيله في وسع المكلف فيقول هذا انه كذلك
وانه واجب عليه ايضا اذا كان الواجب مقدورا له لكن الواجب لا يكون مقدورا الا بالشيء مثل ذلك الشيء
الاول يكون متحققا والكلام فيه ثم ما ذكرتم وان دل على وجوب النظر فهاهنا ما يدل على
عدم الوجوب وذلك بوجوه منها ان يقال انه اذا كان واجبا فالعلم بكونه واجبا اما ان يكون
ضروريا وذلك باطل لاختلاف العقلاء فيه او نظريا وانه باطل ايضا فانه يتوقف علمه بوجوب النظر على
حصوله على النظر وله ان يقول اني لا انظر حتى اعرف وجوب النظر علي وحينئذ لا يمكن
تحقق الايجاب عليه ومنها ان النظر يفضي الى العلم تارة والى الجهل اخرى والجهل قبيح
وما يفضي الى القبيح [illegible] فلا يكون واجبا ومنها ان النظر لا يجب
الا عند علم المعرفة والتكليف بالشيء [illegible] التكليف بالنظر كذلك [illegible]
فلا يكون واجبا الجواب اما قوله لا يمكن وجوبها من حيث انها معرفة في حق المنتهي
فان ذلك على وقوع الشيء فذلك يدل على امكانه ووقوعه بالنص والاجماع يدل على وجوبها
فكذلك يدل على امكان الوجوب واما قوله ان التكليف بالمعرفة مشروط بشرط تمكن المكلف التمييز
من المعرفة ومعرفتها فذلك لا يكون منافيا للامكان مع ذلك لانه يمكن ان يكون المعرفة حاصلة قبل التكليف
بوجه لا يكون تكليف المكلف بتلك المعرفة ولا يبعد من العقلاء ان الشخص مكلف بالمعرفة التي هي معرفة
مطلقة وهو كان لم يعرف ما لا يكون كذلك ولئن قال كيف هو والمعرفة عبارة عن العلم حيث
هي المعرفة فيقول انها اذا كانت عبارة عن العلم حيث هو العلم لا يمكن ان يكون الشخص مكلفا
بها لما انه من البديهيات [illegible] ما يكون منها فهو حاصل وتحصيل الحاصل محال ولئن قال كذا ان العلم
من البديهيات فكذلك المعرفة فيقول انها اذا انتهت منها الى تحكمها حكم العلم ايضا لكن
المعرفة غير العلم والا لصح قولنا انه تعالى عارف كما صح قولنا انه عالم وقد قيل المعرفة
هو العلم الحاصل بالمادة [illegible] لا مطلق العلم وحينئذ يمكن ان يكون الشخص مكلفا بها واما قوله
لا يمكن وجوبها ايضا من حيث انها معرفة الله تعالى بالوجوه الدالة عليه فيقول في الوجه الاول
التكليف يتوجه الى من كان عارفا بالله تعالى من وجه دون وجه ويعرفه من وجه ما لا يستحيل وقوله
فان من المكلف ان يكون الشخص العاقل عارفا بالشيء لكن لا يعرفه من ذلك وقد سلم ايضا انه
يتوجه الى من لا يكون عارفا بالله تعالى وانه محال لا يستحيل فقوله ايضا فان من شرط التكليف
التمكن من المعرفة وذلك حاصل له الحالة وفي الوجه الثاني انه لا يعرفه ولا يلزم ان يكون تحصيل كل شيء بعوض
لا تحصيل الحاصل محال [illegible]

من الاشياء التي ما يمكن تحصيله لذاته والعلم عند العاقل لا يبعد ان يكون كذلك وفي الثالث يمكن ان لا يجب
232 مشروطا بشرط معرفة لا يكون العاقل مكلفا بتلك المعرفة بل يكون مكلفا بما هو فوقها وفي الرابع ان
المعرفة بحسب الذات من حيث هي لا تستحيل وجوبها عند الله تعالى [illegible] كذلك لكن ما ذكرتم في
حق المنتهي واما بحث الصفات فقد مر الجواب عنه وفي الخامس انه لا يكون مفتقرا الى العلم بل
يكون مفتقرا الى التمكن من الفعل على ما عرف ثم يقول لما ذكرتم من الوجوه وان دل على عدم الوجوب
معنا ما يدل على وجوبه وذلك من وجوه ايضا الاول انها اذا لم يمكن واجبة فحال يجب على المكلف شيء من امور وان
المتعلق بالحضرة او لا يجب فان لم يجب اصلا فظاهر ضرورة وجوب البعض منها وهو الايمان مثلا
وحينئذ فكذلك والا لكان وجوب المعرفة مستلزما لعدم الوجوب اصلا وذلك محال الثاني ان الوجوب
لا يخلو من ان يكون شاملا لها ولغيرها بل [illegible] لا يكون فان كان شاملا فظاهر وان لم يكن كذلك ضرورة
انتفاء المجموع وهو وجوب الغير بدون وجوبها والا لكان ايجاب وجوب الغير مستلزما للشمول في
الجملة وذلك محال الثالث ان احد [illegible] الوجوب والمعرفة لا يخلو من ان يتحقق بدون صاحبه اولا
يكون ولا محال الثاني اصلا والا لكان المعرفة مستلزمة للوجوب وذلك محال فيتحقق الاول الضرورة و
يتحقق اذا الحال في صورة عدم المعرفة الرابع ان الطاعة واجبة على المكلف والطاعة بدون المعرفة لا تكون طاعة
لله تعالى فوجب ان يكون المعروف [illegible] اعتقاد بالصدق [illegible] لا يمكن بدون المعرفة فيكون المعرفة
واجبة ثم كل واحد من هذه الوجوه مؤيد باجماع الامة [illegible] محقق بالقطع الثابت ولا محال الذي علم
اتفقوا على انه لا بد من الاقرار ولا اعتقاد بالصدق والاتفاق على هذا اتفاق على انه لا بد من المعرفة ولا يتعالى
المراد بالواجب هو الظن اذ الظن لا يغني من الحق شيئا ولا يكون [illegible] وذلك [illegible] الاول يكون المعرفة حاصلة واما
ان الرسول والصحابة وغيرهم الخصوصية لا دليل [illegible] في حق المنتهي وكيف في القرآن مشتمل على
هذه الادلة كثيرة منها قوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة اشار الى ايجاد
المنكر [illegible] بالاعادة [illegible] ثم بالحكاية [illegible] تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم ثم الى
الحجة بقوله عز وجل قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين فان القادر
على الايجاد قادر على الاعادة [illegible] ان العظام مثلا لما صارت رميمة
اختلطت الاجزاء بعضها بالبعض فكيف يمكن تمييز بعضها عن البعض فاشار الى الجواب
بقوله تعالى وهو بكل خلق عليم ومنها ان العظام الرميمة تكون يابسة جدا والحيوة مما
تستدعي الرطوبة فكيف يتصور اثبات الحيوة فيها فاشار الى الجواب بقوله تعالى جعل لكم
من الشجر الاخضر نارا فانه شاهد ظهور النار من الشجر الاخضر مع ما بينهما من غاية البعد فقد
جاز ظهور الحيوة في تلك الاجزاء اذ وعلى هذا امثاله من الايات الدالة على اثبات الصانع تعالى وتقدس
وصفاته واثبات النبوة والرد على من انكر

ولو كان كذلك لما افتقر الى الرسول والصحابة الخوض في مثل هذه الادلة ولانه تعالى امر الرسول بالمجادلة
معهم وجادلهم بالتي هي احسن ولما كان الخوض فيها والمجادلة بها من اللوازم لزم ان يحمل النهي
على تكثير الشبهات وايراد ما يفضي الى الضلالات واما حكم الشيخ على من اشتغل بعلم الكلام بكذا
السهام فلكونه اماما ان عليه علم ذلك الشخص انه عالم بالادلة و[illegible] وذلك يكون
بحصول اليقين له او بانه علم منه انه غير مستعد لقبول هذه الاسباب فيكون الكلام
بذلك ساقطا عنه لعدم قدرته عليه واما قوله سلمنا بانها واجبة الاحتياج الا انه لكن لم قلتم
بانه لا طريق اليها الا النظر وانه يفضي الى افحام الانبياء فنقول لما مر من قبل ان النظر
الى المعلوم ليس الا الحس او الخبر او النظر والدليل على الحصر ان الوصول الى المجهول معرفة
الشيء اما ان يكون بالموصل الذي هو من الخارج وذلك اما الخبر الصحيح او ما يقوم مقامه
لكنا نه متناول اما ان لا يكون بالموصل الذي هو من الخارج بل من الذي هو منه وذلك اما الى الظاهر
وهو الحس واما الى الباطن وهو العقل اعني النظر وانه لا يفضي الى افحام الانبياء ولا الى تعذر
الوصول الى السعادة لان ذلك يعلم من اللوازم الدعوى اذ الدعوى لاصحاب النظر وارباب
العقول لا لعدم من الوجية والمجانين وفيه الخير والسعادة لهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم
تفكروا ساعة خير من عبادة الثقلين واما التصفية بالرياضة فانها هي المقوية للقوة
النظرية فلما قويت تلك القوة حصلت العقائد عند التصفية بتلك القوة وحينئذ يكون حصولها
بتلك القوة لا بالتصفية ولا نقول انكره هو ومن يعرض عند التصفية العقائد وان كانوا
يعرض عن الفكرة فانها يعرض عن دونه فلذلك من الخيالات التي لا طائل تحتها وانها لا تعرض
على القواعد الشرعية والعقلية فذاك يكون وقد علمت بانها لا يكون مخصوصا بالعاقل من اهل
الدين واما الخبر الصادر عن المعلم فانه من جملة ما يفتقر الى النظر ايضا فانه لا يميز المحق من المبطل
عن المعلم احد والحال [illegible] وذلك يفضي الى التسلسل بل الا ان يكون ذلك المنتهي
بالنظر ولا يقال النظر ايضا يفضي الى التسلسل اذ النظر ينتهي الى ما يكون غنيا عن النظر
واما استكمال العقول بتحقق ذلك المعلم فلذلك هو المقوية للقوة النظرية ايضا كما مر واما
قوله سلمنا انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله تعالى الا النظر فلم قلتم بان ما لا يمكن تحصيل الواجب
الا به فهو واجب فلذلك اعتبار ان الواجب عبارة عما يستحق العقاب بتركه ويكون المكلف يستحق
العقاب بترك الواجب فكذلك [illegible]
وحينئذ لم يكن ذلك الامر ايضا واجبا وقد مر [illegible] ذلك [illegible] لم يكن المكلف قادرا عليه
واما قوله انه اذا كان ايجاب العلم بكونه واجبا اما ان يكون ضروريا او لا يكون فلذلك لانه لم [illegible] موقوف
كونه واجبا على العلم بكونه واجبا

بدر اصول

[illegible]

233

وقد مر من قبل ان وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه بل يتوقف على التمكن من العلم بوجوبه
قوله انه يفضي الى العلم تارة والى الجهل اخرى قد حققنا اذ الكلام في النظر الصحيح وانه لا يفضي
الى الجهل اصلا والفرق بين الصحيح وغيره لا يتيسر على القواعد بعد الاطلاع على القواعد
المنطقية فالناظر عند الشروع يمكنه ان يعتبر نظره بتلك القواعد وقوله انه لا يجب الا بعد عدم المعرفة
قوله فلما كان عدم المعرفة من لوازم وجوب النظر لا من لوازم وجوده بل اللازم للوجود هو المعرفة
لزوما ضروريا على ما عرفت فيما عندنا عرفت الاصل الثالث في حدوث الاجسام الحدوث
قد يكون في الزمان وقد يكون في البرهان وقد يكون في تقادم العهد والمختلف فيها هو الذي في الزمان
وانه لا يزيد على اربعة اقسام لان قولنا انها محدثة بذواتها وصفاتها وهو قول جمهور اهل الملل المسلمين والنصارى
واليهود والمجوس وانها قديمة بذواتها وصفاتها وهو قول ارسطاطاليس واتباعه فان عندهم
ان الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وصفاتها المعينة الا حركاتها واما الاجسام العنصرية فان هيولاها
قديمة دون الصورة والاعراض وانها محدثة بصفاتها فقط وهو قول الكندي
الفلاسفة اذ الاجسام قديمة بذواتها دون الصفات [illegible] وانها قديمة بصفاتها دون الذوات
وهذا الاحتمال لا يقول به احد ثم التوقف الكل [illegible] بالبوس واتباعه والحجة المشهورة في
حدوث الاجسام هو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فالاجسام حادثة اما انها لا تخلو عن الحوادث فلانها لا تخلو عن الاكوان والاكوان حادثة واما
انها لا تخلو عن الاكوان فلانها متحيزة في احياز معينة وكونها متحيزة في احياز معينة عين كونها اجساما
وانها لا تكون باقية بعد انتفائها [illegible]
انها اجسام ثم ذكر الكون عبارة عن الكون وهو الحصول في الحيز [illegible] للاجسام حوادث
لا يمكن ان يكون خاليا عن الحصول في الحيز لا يمكن ان يكون خاليا عن الكون واما ان الاكوان حادثة فلان
كل واحد منها فانه يصح عليه العدم وكل ما صح عليه العدم فلا يمكن ان يصح عليه القدم اما
صحة العدم فلان اختصاص الجسم بما فيه من الاحياز لا يكون لكونه جسما ولا لما هو لازمه والا
لكان ذلك الاختصاص للجسم وذلك محال ولا لما هو واجب [illegible] والا لامكن
ان ينتقل من ذلك الحيز الى غيره لا طبعا ولا قسرا بل يكون مما هو غير واحد وحينئذ لم يصح
عليه العدم واما عدم صحة القدم فلان القديم لا يخلو عن كونه واجبا لذاته وهذا لا يجوز
او ممكنا لذاته والممكن يفتقر في الوجود الى مرجح فذلك المرجح اما واجب لذاته او واجب
لذاته او [illegible] فان كان واجبا فظاهر وان كان [illegible] فكذلك لاستحالة [illegible] على الشيء
بدون ذلك الشيء واذن يلزم ان ما صح عليه العدم فلا يمكن ان يصح عليه القدم والاكوان مما صح عليه
العدم [illegible]

السادس
ان يتركب

في الزمان يلزم قدم الزمان وقدم العالم هذا اذا كان التقدم منحصرا في هذه الخمسة فاما اذا لم يكن فعليكم
234 وتحقيقه فانها من موارد المنع في هذا المقام ولا يقال التقدم بالذات وهو تقدم الواحد على
الاثنين ليس من هذه الخمسة فانه هو الداخل تحت التقدم بالطبع ثم الدعوى في هذه الصورة مكابرة
محضة لمساوقة حدوث الاجسام لانه لا يكون الا وان يكون في وقت معين وذلك الوقت لا يمكن ان يكون من حدوثها
لاستحالة الخلو في ذلك الوقت لا في وقت قبلها لاستحالة الوجود في ذلك الوقت ايضا ولا في
وقت بعد حدوثها لاستحالة الحدوث في ذلك الوقت بسبب ان ذلك الحدوث في الحقيقة واحد لا ولانا لا نقول كذا بسبب نقض
بالحادثات اليومية اذ الحادثات اليومية في اوقات بعينها لا يستحيل وجودها اصلا بعد الاحوال ذلك
الحدوث ومقصودنا الاجسام الخالية فان ذلك حيلة بانه يستحيل وجود الوقت الذي هو فيه وكيف
يوجد فيه لا يمكن ان يكون حادثا وجودها وله قبل ولا بعد ذلك لاستحالة وجود فلك ومحركاتها
في هذه الاحوال على ما عرفت واما الثاني وهو الذي يتعلق بالقدح في نظم هذه الحجة فنقول
هذه الحجة مشتملة على مقدمتين والثانية منها اعني بطلان الدعوى ضم ضميمة اخرى فيكون من جملة
ما لا فائدة فيه فنقسم الى منها وحدها والواحدة منها وحدها لا تفيد واما ملمات الخالي
الاعادة وذلك لانه لو قلنا وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث معناه ان كل واحد واحد منها لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث وحيلة لا يخلو عن الحوادث يكذب بالاجسام فلا نكم ولا نعم يكذب لا
الاجسام التي لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة ثم ان سلمنا بانها لا تكون عن الدعوى لكن المنتج
للنتيجة ان تكون احدى المقدمتين مجموعها لا سبيل الى الاولى والا لكان ذكرها حشوا
ولا الى الثانية لان ذلك لا المجموع لا يكون منتجا الا وان يحرك في الدهر وانه لا يوجد الا في هذه الاحوال
بوجد كل واحد من المقدمتين في الذهن وذلك لا يمكن فان الذهن لا يتوجه الى الاحوال في حصوله عن حضور الباقي
كما مر ولئن سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن كل واحد من المقدمتين منتجة لا يكون المجموع منتجا لكن كل
لان كل واحد منهما عند الاجتماع اما ان تكون باقية على حالها وحينئذ يلزم ان لا يكون المجموع منتجا والا
لا يكون كل واحد منهما باقية على تلك الحالة التي هي عند الانفراد ولا تكون باقية وحينئذ قد حصل
عند الاجتماع امر زائد وهو الحاصل في ذلك الزائد يحصل الحاصل الذي ذكره وهو ان المؤثر في ذلك الزائد اما
ان يكون كل واحد منهما وحدها او المجموع ولا يمكن ان يكون ذلك الزائد لزائد آخر لانه يفضي الى التسلسل
ولا يقال يمكن ان يكون المؤثر فيه هو الهيئة الاجتماعية فان تلك الهيئة اما ان تكون امرا زائدا على كل واحد
منهما او لا تكون فان لم يكن فظاهر انه يستحيل كونها مؤثرة حينئذ وان كان فيكون كذا المؤثر فيها
اما ان يكون كل واحد من المقدمتين وحدها والمجموع اولا هذا ولا ذلك لبطل العقل ولا سبيل الى
كل واحد منها لما مر فتسلسل ثم الهيئة الاجتماعية اذ الى ما حويتم فاما ان تكون مؤثرة بنفسها

وحينئذ يكون العقل المؤثر صانعا

ابتدا حدوثا زمانيا

وحينئذ يلزم ان يكون حادثة لانه عنى ان القديم عبارة عما لا ابتداء لوجوده والحادث على وجوده
ولا واسطة بين ان يكون لوجود الشيء ابتداء او ليس له ابتداء ولا انه لا يلزم حدوثها زمانيا بل يلزم
العدم على الشيء ان يكون حادثا حدوثا زمانيا والحادث الذاتي من جملته ما صح عليه العدم ايضا
لما انه مسبوق بالغير ولا يمكن ان يكون المسبوق موجودا من الشيء الساذج فان صح العدم فيما
نحن فيه ومقصودنا لكون ان يصح عدم العالم في الصحة لا يمكن كشفها في هي الامور ان يكون
ذلك الشيء حادثا حدوثا زمانيا ولا يلزم ان يكون الشيء حادثا حدوثا ذاتيا وحادثا حدوثا
زمانيا كذلك وهذا ظاهر فان قيل الخلاف فيما ذكرتم لوجوه منها ما يتعلق بمحل
النزاع ومنها ما يتعلق بالقدح في نظم هذه الحجة ومنها ما يتعلق بمقدماتها اما
الاول فلان الاشتغال بالحجة مثل تحرير المبحث اشتغال بما لا يعنيه فيكون تحرير المبحث وتقريره من اللوازم
وذلك بان الاجسام المختلفة فيها ما هي اهي الكليات ام الجزئيات ام المجموع وان حدوثها
كيف هو يكون انها مسبوقة بالعدم او بوجود الغير والقدم في مقابلة الحدوث يعني المسبوقية
بالعدم او يعني المسبوقية بالوجود والسابق يتقدم على المسبوق لا محالة والتقدم على خمسة
اقسام لانه اما بالعلية كتقدم طلوع الشمس على وجود النهار فانه يترتب على الطلوع وان
وجد كل واحد منهما دفعة بحسب الزمان وثانيها بالطبع كتقدم الشرط على المشروط مثل
الطلوع على التكليف وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها التقدم بالمكان
كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد اما التقدم
بالعلية فذلك غير ممكن بالاتفاق لما ان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود واما بالطبع
فذلك ممكن بل واجب بالاتفاق لان الاجسام ممكنة والممكن غير مستحق للوجود لذاته فيكون غير مستحق
للوجود متقدم على الوجود تقدما بالطبع واما بالشرف فهو غير ممكن بالاتفاق ايضا
وكذلك التقدم بالمكان فبقي هنا التقدم بالزمان وهذا التقدم ليس محوج العلم والوجود اذ
العلم قد يحصل بعد الوجود الشيء بعد الاعتبار لا يكون حادثا بل انما يكون حادثا باعتبار ان يحصل
الوجود بعد العدم والعدم غير قبله فقبله العدم امر زائد على ذات العدم فيكون قبله قبله
اخرى الى غير النهاية وذلك هو الزمان لان الزمان عبارة عن المحقق القبلية والبعدية لذاته وحينئذ يلزم
قدم الزمان بل قدم العالم هذا اذا فسرتم الحدوث حدوث العالم بكونه مسبوقا بالعدم واما اذا
فسرتم بكونه مسبوقا بالغير فيتقدم ذلك الغير بالعلية او بالطبع او بالشرف محال المتنازع اصلا على خلاف
ما ادعى به المحال او بالزمان اما بالمكان فغلطه فانه لا يمكن ان يكون المؤثر في وجود العالم
وهو الله تعالى في المكان وذلك معروف بعد وان بالزمان فكذلك فانه تعالى لا يمكن ان يكون في الزمان

والزمان لو لحق التغير وتقدير ان يكون

كذلك

في حصول ذلك النتيجة اولا لا يكون بل يكون باشرها مفتقرا الى المؤثر وانه يفضي الى المحال الذي مر
ثم ان سلمنا ان المجموع مؤثر في كثير من الصور لكنه اذا لم يكن مؤثرا في الجملة البعض من الصور
فلا يلزم ان يكون مؤثرا في هذه الصورة ومن المعلوم انه لا يكون مؤثرا في البعض كما يقال مثلا كل
حيوان حساس وكل حساس مدرك للسواد فلا ينتج ان يكون كل حيوان مدركا للسواد وكذلك اذا
قلت كل ممكن حادث وكل حادث ليس بقديم فلا ينتج ان يكون كل ممكن ليس بقديم لاحتمال فلو ان لا
ينتج البعض من الصور وان كان كل واحد من المقدمتين صادقة في كل واحد من هذين القياسين
سلمنا ان النظم سليم بالصدق وان الحد الاوسط لا يكون متحدا عنده والاتحاد من اللوازم ثم لا
وسط في صورة الحجة اما ان يكون لا يخلو عن حوادث لها بداية وحينئذ يكون المقدمة الاولى غير مطلقة
اذ المعنى منه ان الاجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية فهو ان الاجسام لها بداية واما ان يكون
لا يخلو عن حوادث ليس لها بداية وحينئذ يكون المقدمة الثانية كاذبة فانه لا يلزم من عدم الخلو
حدوثها اصلا واما الحوادث مطلقة فانها من جملة لا تفيد لاحتمال ان لا يكون الحد الاوسط
متحدا حينئذ كما مر ثم ان سلمنا بان هذه الحجة مستقيمة لا قدح فيها بحسب النظم لكنها كما تكون
مقتضية للحدوث فكذلك بعينها مقتضية للقدم وذلك لان امتناع الخلو عن الحوادث لما
كان مقتضيا للحدوث كان امتناع الا خلو مقتضيا لما يقابله فيقال هذه الاجسام تخلو
عن الحوادث والا لكانت حادثة فيكون حدوثها ممتنعا فيدور وفيه وكلما الخلو عن
الحوادث فهو غير حادث فذلك هو القديم فالاجسام كذلك واما الثالث وهو الذي
يتعلق بمقدمة الحجة فنقول قولكم انها لا تخلو عن الاكوان مبني على ان الكون امر زائد على
ذات الجسم وذلك في حيز المنع ولا مجال لدعوى الضرورة فيه من عدم نفسه الحيز والحصول فيه
واما قولكم فان الحيز عبارة عن امر مقدر مفروض فلذلك فاسد لما ان ذلك الامر لا يخلو
من ان يكون موجودا وذلك يفضي الى المحال فانه اذا كان متحيزا كان الكلام في حيزه كالكلام في
الحاصل فيه وان لم يكن متحيزا فاذا كان عرضا حالا في المتحيز لزم الدور وان لم يكن لا يمكن حصول
المتحيز فيه والا لكان حصوله في محل لا يكون حالا فيه وحال لا يكون عرضا هذا خلف
او لا يكون موجودا وانه يفضي الى المحال ايضا لكون ما لا وجود له في نفسه لا يتصور ان يحصل
الجسم فيه وهذا ظاهر واما الحصول في الحيز فقولكم فان انه عبارة عن كون المتحيز بحيث
لو وجد متحيز اخر لصح ان يقال انه قريب من الاخر او بعيد عنه قول فاسد ايضا فان كل واحد
من القرب والبعد لا يتصور الا بالحصول في الحيز فلو كان الحصول في الحيز لا يتصور الا بهما
لزم الدور ولئن سلمنا انه عبارة عنه لكن لا نسلم ان حصوله في الحيز امر زائد عليه وما ذكرتم وان

دل على كونه زائدا لكنه معارض بما يدل

كذلك لاستحالة
امرا وجوديا

على عدم كونه زائدا او ذلك لانه اذا كان زائدا عليه كان وجوديا لا محالة وحينئذ يلزم ان يكون الحيز
حصول الشيء فيما لا وجود له ولا يمكن ان يكون الحيز امرا وجوديا فانه اذا كان وجوديا فلا يخلو
من ان يكون متحيزا او انه يفضي الى التسلسل او لا يكون متحيزا وحينئذ يلزم ان يكون عرضا حالا
في المتحيز وذلك يفضي الى الدور على ما عرف ولا يقال يمكن ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز
فانه اذا كان وجوديا فلا يمكن غير هذين الامرين وكيف وانه لا يمكن ان يكون جوهرا مجردا لا وضع
كذلك والثاني انه اذا كان زائدا عليه كان امرا اضافيا بالنسبة الى الجسم والى حيزه لا محالة
فكان ذلك الاضافي لا يخلو من ان يكون حاصلا في الغير من الجسم وغيره وحينئذ يلزم ان يكون حصوله في
الغير زائدا عليه ولزم التسلسل او لا يكون حاصلا في الغير وحينئذ يلزم ان لا يكون حاصلا اصلا فانه
اذا كان حاصلا وانه ليس بجوهر كان عرضا فيكون حاصلا في الغير والتقدير بخلافه
والثالث ان حصول الجسم في الحيز نسبة مخصوصة للجسم الى الحيز وهذه النسبة
ان كانت ثبوتية لكانت حاصلة في المحل فيكون لها نسبة الى المحل كذلك ولزم التسلسل وان كانت
عدمية كان من المحال ان يكون الحصول وهو هذه النسبة امرا زائدا على ذات الجسم ولا يقال
كيف والمفهوم من المتحيز غير المفهوم من حصوله في الحيز فان التغاير بين الشيئين لا يدل على كونهما
وجوديين الا ترى ان المفهوم من كون الجوهر جوهرا غير المفهوم من كونه ليس بعرض ولا يلزم منه
ان يكون كل واحد منهما وجوديا لكن الثاني مفهوم عدمي لا يمكن ان يكون وجوديا والا لزم التسلسل
وكذلك المفهوم من كون الجسم جسما غير المفهوم من كونه ممكنا مع ان الامكان لا يمكن ان يكون وجوديا والا لكان له
امكان اخر ولزم التسلسل وعلى هذا المفهوم من كون الانسان ليس بحجر غير المفهوم من كونه ليس بشجر
ان هذه السلوب لا يمكن ان يكون امورا ثبوتية واما قولهم كون الجسم في الاحياز اذا لم يكن امورا زائدة
لما كانت الاجسام باقية بعد انتقالها من الاحياز الى غيرها وعند ما ثبتت باقية في حصول هذا في
حيز المنع وذلك لانها اذا ثبتت باقية بعد الانتقال من الاحياز الى غيرها الى ان يكون متصفة
بما هي متصفة به قبله وذلك لا يمكن بعد انتهائها من الاحياز الاجسام في غيرها كذلك لكنه لا يدل على انها
بعينها باقية بعد الانتقال الا على انها اذا اعدمت عند الانتقال ثم حدثت مثلها اخرى
يصح ان يقال انها اجسام ولئن سلمنا بانها باقية لكن تبدل المتحيز لا يدل على انها من الامور الوجودية
لم يتبدل الحيز حالا الى حال اذا انتقل من حال حدوثه يكون حادثا في حال بقائه لا يكون حادثا ثم لم الحدوث
يستدل بالمنقطع ثم الحدوث لا يمكن ان يكون وجوديا والا لكان حادثا فيكون حدوثه زائدا عليه ولزم
التسلسل وكذا البقاء فانه اذا كان وجوديا فقد يتوقف على حصوله في الجوهر على حصول الجوهر
في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني هو نفس البقاء واما معلوله فيلزم توقف الشيء على نفسه واستحالته

وجوده وبقائه

المفهوم

على بعض ... علما ان هو ... حاصل الحال الحاصل في الجسم

مركبة ... امور عدمية مركبة بالبصر

بل اجسام عن اجسامها

فيجوز ان يكون عقلية ولو كان عقلية فلا يلزم من طرف السدل انها ان يكون وجودها بخلاء واستقرار
واستقرارها فيها لانا نقول هذا في حيز المنع اذ البصر لا يدركها الا متصلة الا ترى ان
السفينة مستقلة عن حيزها والسكان لا يدركون استقلالها بل يظنون انها غير منتقلة
ثم ان سلمنا ان الاستقلال مما يقتضي الوجود لكنه لا يقتضي وجودها في المنتقلين اذ لا
لا يمكن ان ينتقل الشي من وصف وجودي الى وصف عدمي وبالعكس ولئن سلمنا ان
كلياتهم تدل على كون الحصول في الحيز امرا زائدا على الذات لكن معنا ما يدل على النفي وذلك
لوجوه منها ان الحصول في الحيز امر نسبي والنسبة مما يستدعي وجود المنسوب
والمنسوب اليه فلو كان الحصول في الحيز امرا وجوديا لكان الحيز ايضا امرا وجوديا
وذلك باطل لما مر ومنها ان الحصول في الحيز نسبة مخصوصة للجسم الى الحيز فلو كانت
تلك النسبة امرا وجوديا لكان حالا في الامر الوجودي يستدعي محلا فيكون له نسبة الى المحل
ويلزم التسلسل ومنها انه اذا كان وجوديا فاما ان يكون في محل وذلك محال لما مر
او لا يكون في محل وانه محال ايضا والا لكان جوهرا وليس كذلك ولئن سلمنا انه زائد
على ذات الجسم لكن لم قلتم بان الجسم لا يمكن ان يكون خاليا عنها لم لا يجوز ان يكون الاجسام
موجودة في الازل من غير ان يكون موصوفة بصفة التحيز ثم اتصفت به فيما لا يزال كما
ذهب اليه قوم من الحكماء والذي يدل عليه بوجوه احدها منها هو الذي يدل على نفي
الجوهر فانه يمكن ان يكون الجسم البسيط في نفسه واحدا وانه قابل للانفصال بالقوة
والقابل اما نفس الاتصال وذلك باطل لان القابل يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى
مع الانفصال واما غيره وهو الهيولى فيكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة الحالة فيها
اعني الصورة الجسمية ولما كانت الصورة محتاجة الى الهيولى فلا يمكن ان يكون الهيولى
محتاجة اليها لامتناع الدور وحينئذ يلزم ان يمكن خلوها عنها فيلزم الحصول في الحيز
ومنها ان ما يدل على حدوث الاجسام بذلك يدل على حدوث المتغيرات والحوادث مسبوقة بامكان
حدوثه والامكان عائد الى امكان المحل وهو وصف ثبوتي يستدعي محلا وذلك هو الهيولى
فيكون المتحيز مسبوقا بشي لا يمكن ان يكون المتحيز ومنها ان حدوث الشي لان الشي عن معقول
فلو كان المتحيز حادثا لكان من اللوازم ان يكون له مادة متقدمة عن تحيزه ولئن سلمنا ان الاجسام
متى كانت موجودة كانت متحيزة فلم قلتم بانه يلزم من ذلك امتناع خلوها عن الحادثة وما ذكرتم
وارد على ظاهر مذهبنا فانه يلزم من ذلك ان لا يمكن ان يكون اللازم للجسم الحادثات ولا كل نعم واحد
بعينه لما مر قبل انه لا يمكن ان يكون حصول الجسم في حيز معين من اللوازم والا [illegible]
لاستحالة وجودها

[illegible]

ولا يكون ولا يستحيل

296

وجودها في الخارج ولا محال للعدم ولا محال للكون ولان الجسم في تغيره اما ان يكون بعضها علة لوجود الآخر
او لكل واحد منها اما الى الاول فظاهر واما الى الثاني فلان كون الجوهر شرطا للحادث فلا
يمكن ان يكون الحادث شرطا للجوهر وحينئذ يلزم ان لا يكون الحادث علة للجوهر ولا معلولا له ولا شرطا
له لذلك فيمكن خلوه عن الحادثة ثم ان سلمنا ان الجسم لا يخلو عن الحادث فلم قلتم بان الحادث حادثة واما
قولكم ان الحادثة من حيث انه جاز عليه العدم فانه ان كان من المسلمات فلم قلتم بان ما صح عليه العدم
كان حادثا قولكم ان القديم لا يخلو من ان يكون واجبا لذاته او لا قلنا لانه واجب لذاته وقوله
يمتنع ان يكون كذلك والعالم عندكم واجب العدم في الازل ثم تبدل وجوده فلا يمكن انه لا يزال
ولئن سلمنا انه لا يمكن ان يكون واجبا لذاته فلم قلتم بانه يجب ان يكون واجبا بغيره بل لا يجب فان
المحتمل ان يكون من كونه قابلا للعدم فالوجود به اولى وحينئذ لا يلزم ان يكون واجبا بالعدم ثم ما
ذكرتم وارد على امتناع العدم على القديم معنى ما يدل على ذلك وذلك بوجوه
في الازل ام الاول ان امتناع العالم ان كان لذاته فظاهر انه قد زال وان كان لغيره فذلك الغير ان كان
واجبا لذاته ولغيره وامكان لا يمتنع زواله الثاني ان امكان العالم في الازل اما ان يكون لذاته وانه
ظاهر سواء كان ثابتا في الازل او لا يكون واما ان يكون لغيره وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الامكان ممكنا في نفسه
فيتسلسل الثالث صحة مؤثرية الباري تعالى ونفس صحة الاثر ان كان لذاته فلا يمكن زوالها
وان كانت لغيره وذلك الغير اما واجب لذاته او لغيره وكذلك فينتهي الى الواجب لذاته فانه لا يمتنع
زوالها الرابع ان الممكن لذاته حسنا حكم لذاته مقدورا لا محالة وانه حال البقاء يمتنع ان يكون
مقدورا فيستقل من كونه مقدورا الى ممتنع الخامس ان تعلق علم الباري بان العالم سيحدث
من جملة ما يزول عند حدوثه لما بينتم من بعد ذلك التعلق ان كان حادثا كان قبله ذلك التعلق
تعلق اخر لا الى نهاية فيكون هناك حوادث لا اول لها وذلك محال وان كان قديما وانه قد زال
فيكون العلم قابلا للعدم لا يقال ان زوال ذلك التعلق بزوال شرطه وهو عدم العالم فانه اذا
امكن زوال هذا العدم بزوال شرطه فقد امكن [illegible] ثم ان سلمنا ان الاجسام لا تخلو
عن الحوادث فلم قلتم بان تلك الحوادث بداية بل لا يلزم ان يكون كذلك فانها اذا انتقلت [illegible] ان يكون
لنفس حدوثها بداية واما ان لا يكون ولا سبيل الى كل واحد منهما اما الى الاول فلانه لا يمكن ان ينقلب
الممتنع ممكنا واما الى الثاني فلانه لا يمكن حدوث الشي قبل حدوثه ولانا نقول هذه الحوادث
مسبوقة بالاعدام السابقة وكل ما يكون كذلك فله بداية اذ الحوادث الذاتية انما مسبوقة بالاعدام السابقة
كما مر من قبل ولا يلزم من ذلك ان يكون لوجودها بداية ولئن قلت الحوادث انما هي محتملة للزيادة
والنقصان فمجموع الحوادث الماضية باجمعها لا يكون موجودا لا في الخارج ولا في الذهن دفعة وكل ما
كذلك لا يكون متصفا بصفة وجودية

ولئن سلمنا انها محتملة للزيادة والنقصان فلم قلتم بانه يلزمها حينئذ ان يكون لها بداية بل لا يلزم فان الامور
محتملة للزيادة والنقصان ايضا ولا يمكن ان يكون لها بداية ثم ان سلمنا ان احتمال الزيادة والنقصان
مما يدل على ذلك لكن عندنا ما ينفيه وذلك بوجوه الاول ان الصحة الماضية سابقة على الطوفان اكثر
مما مضى من زماننا ثم لا يلزم ان يكون الصحة ذات بداية لما مر وعلى هذا الحوادث المستقبلة فانها
وان كانت من ذلك الزمان اكثر بالنسبة الى ما هو من هذا الزمان فلا يمكن ان يكون لها نهاية الثاني
ان الازمنة المقدرة في الماضي من الابدية ثم انها محتملة للزيادة والنقصان وعلى هذا ابدية المستقبل
فانها مما لا نهاية له كذلك الثالث ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف عشرة
الالف مرارا لا نهاية لها ولا يمكن ان يكون لها نهاية وعلى هذا بالنسبة الى الاعداد المرتبة بينا
طبعا فان تناهي الواحد اكثر بالنسبة الى ما يكون عشرة الالف الرابع انه تعالى اذا علم شيئا
علم بانه يعلم ذلك الشيء وعلم بانه يعلم علمه بذلك الشيء وهلم جرا الى ما لا يكون متناهيا مع انها قابلة للزيادة و النقصان
ولان تعلق العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء اذ هو باطل بعد ومن بعد الخامس ان معلومات الله
تعالى اكثر من مقدوراته ولا نهاية لها اصلا ولئن سلمنا ان الحوادث باسرها فعل فاعل مختار وكل ما كان
كذلك فهو مسبوق بالعلم وحينئذ يلزم ان يكون لها بداية فنقول ان المجموع الكلي باسرها لا يكون فعل فاعل مختار
وكيف وانه لا يمكن ان يحصل الا بحصول كل واحد من الاحاد وذلك لا يمكن ان يحصل دفعة بل التوالي بالفاعل
هو كل واحد من الاحاد والكلام حينئذ يرجع الى ان الفاعل تعالى ويعكس لكان سابقا على كل واحد واحد
من الحوادث كان سابقا على مجموعها وذلك هو عين محل النزاع والحاصل فالكلام في العلم بالفاعل
المختار بانه من بعد ثم نقول ما ذكرتم وان دل على حدوث الاجسام فعندنا ما ينفيه فان
ذلك اما الاول فهو انها اذا كانت حادثة فكل ما يتوقف اليه حدوثها لا يخلو من ان يكون حاصلا في
الازل او لا يكون فان لم يكن حاصلا لا يمكن حصوله الا بمؤثر والكلام في ذلك المؤثر نحو الكلام فيه فيتسلسل
وان كان حاصلا فلا يمكن ان يتخلف عنه الاثر فلا يمكن اذن تخلف العالم عن الباري تعالى ويعكس لا يقال
المؤثر في وجود العالم هو الفاعل المختار وحينئذ يمكن ان يتخلف عنه الاثر لانا نقول الفاعل المختار
اما ان يمكنه ايجاد العالم في وقت اخر او لا يمكنه والاول باطل والا لكان ايجاد العالم في الوقت الذي اوجد
فيه ممكنا فيحتاج الى المؤثر والكلام في ذلك المؤثر كالكلام في الاول والثاني كذلك فانه اما ان يكون لخاصية ذلك الوقت
وانه محال لما ان الاوقات متساوية في انفسها والعلم بذلك ضروري او لا لخاصية وذلك محال ايضا
واما لاي الفاعل فكلما امكن من الايجاد في ذلك الوقت لا تعلق ان الفاعل المختار لا يتوقف ترجيحه لاحد
المتساويين على الاخر على مرجح فانه مرجحه بالاختيار وهو كما في الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان والجائع اذا خير بين رغيفين متساويين فانه يختار احدهما

على الاخر لا لمرجح

بلغ

237 وايضا انه وان توقف فلا يتوقف على غير الارادة فان القادر انما يفعل احد مقدوريه
لما ان الارادة تخصص وترجح ذلك المقدور على غيره ولا تفتقر لما في تخصيص الارادة
ذلك وانها اذا كانت مقتضية كان السؤال عائدا فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون
كون الارادة مرجحة معللة بعلة اخرى وذلك محال اذ كونها مرجحة صفة نفسية ولئن سلمنا
ان كونها مرجحة لاحدهما على غيره يستدعي مرجحا اخر لكن ذلك المرجح يحتمل وجوها فلانه
الاول ان علمه تعالى متعلق بجميع الاشياء وانه عالم بان الاشياء توجد وان ايجادها لا يوجد
والوقوع على خلاف ما علمه تعالى محال والارادة لا تتعلق بالمحال فيتحقق اذن ما علم
وقوعه او عدم الوقوع الثاني انه تعالى انما رجح جانب الايجاد على الترك لانه
احسان والاحسان افضل من تركه كما هو مذهب المعتزلة فمن المحتمل ان يكون ايجاد العالم
في ذلك الوقت متضمنا لمصلحة عائدة الى العباد وحينئذ يلزم ان يكون الايجاد في ذلك الوقت
اولى من الايجاد في غيره الثالث ان حدوث العالم فلان احدثه الله تعالى في ذلك
فلهذا احدثه في ذلك الوقت ولانا لا نسلم ان ما ذكرتم يدل على ترجيح احد المتساويين على الاخر
من غير مرجح سوى الارادة منها ان الفلك متساوي الاجزاء فكون النقطة التي هي محل
فرضها منشأ ثم انه اذا تعينت نقطتان منها للقطبية وتعينت دائرة مخصوصة
لكونها منطقة فكونها متساوية لسائر الدوائر التي على فرضها ومنها ان الفلك لما كان
متساوي الاجزاء كان الموضع كان اختصاص جانب منه بالنقرة التي هي مركز فيها الكوكب
دون سائر الجوانب ترجيحا من غير مرجح ومنها ان اختصاص جانب من متعلقات الافلاك
الخارج المركز بالغلظ دون الجانب الاخر ترجيح من غير مرجح ايضا وعلى هذا كثير من الاسباب
نحو الاعراض الحادثة في اوقات معينة دون غيرها وغير ذلك لانا نقول اما قولكم ان الفاعل
المختار لا يتوقف ترجيحه على مرجح فذلك في حيز المنع اذ العلم من اثبات الصانع تعالى
وبعكس احتياج الممكن الى المؤثر فلو جاز ترجيح احد طرفيه على الاخر من غير مرجح يلزم سد باب
اثبات الصانع تعالى واما الهارب من السبع فانه يعتقد ترجيح احدهما لبعض الوجوه
مصيرها فلا عدمها في تلك الحالة والا لا يمكن ان يختار احدهما دون الاخر واما الحالي
كون الارادة مرجحة معللة بعلة اخرى فذلك باطل لانا لا نعلل اصل كون الارادة مرجحة
وانما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على غيره ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل
اصل المرجحية واما ان علمه تعالى متعلق بجميع الاشياء الى اخره ففيه نظر لان العلم تابع
العلم بالوقوع تبع للوقوع ووقوعه في ذلك الوقت تبع للارادة التي تخصصه بالوقوع دون غيره

ويجوز ان يكون في وقوعه

فما يتعلق بالمصلحة لن يكون متضمنا

بوقوعه يتعلق علم الله تعالى لزم الدور واما اختصاص ايجاد العالم في ذلك الوقت
كذا كذا لان المصلحة التي مر ذكرها ان امكن حصولها بتقدير حدوث الله تعالى العالم في وقت اخر
لم يكن يكون مرجحا لذلك الوقت على سائر الاوقات وان لم يمكن يكون حصول المصلحة بتقدير
حدوث العالم في وقت اخر محالا او كونه محالا لا يمكن ان يكون بعض اجزاء الشيء ولا الشيء من لوازمه
ولا الشيء عوارضه ايضا لما مر واما ان حدوث العالم قبل ان احدثه الله فيه محال
فمفقود من الدليل باطل واما تعين النقطة والدائرة فذلك بسبب تعين الحركات
وتعين الحركات بسبب ارتباط العالم السفلي لاتصال يحصل الامتزاجات والحركات
الفلكية انما هي التشبه بالعقول على ما سياتي بيانه ولو كان كذلك ولا بعد ان يكون ذلك
التشبه يحصل الا بتلك الحركات المخصوصة وبهذا خرج الجواب عن الثاني واما
عوارض الحادثة من اوقات معينة محدودة فهي بتلك الاوقات لان احداث المواد ذات استعداد
العنصرية بسبب احداث الحركات السماوية تختلف استعداداتها وبحسب تلك الاستعدادات
المختلفة تفيض عليها من العقل الفعال الكيفيات المختلفة فلولا الحركات السماوية لاستحال
حدوث الحوادث في عالمنا هذا والله اعلم الشبهة الثانية لو كان العالم ممكن الحصول
في الازل لكان ممكن حصوله في الازل او مع حصوله الاول امتنع الاولى فلانها اذا
لم يكن متحققا يلزم انقلاب الممتنع ممكنا وذلك محال واما الثاني فلانها اذا لم تكن متحققة
كان فرض وجود ما يصح وجوده في الازل محالا الا في الازل لاستحالة وجود الشيء حالة عدمه وذلك
محال اذ الكلام فيما يصح وجوده في الازل وكلما يكون كذلك فلا يكون فرض وجوده في الازل محالا
والجواب ان يقال صحة وجوده في الازل انما تنظر اذ نظر الى وجوده في نفسه وهو بعينه ما نقول
انه كذلك لكن الازلي من حيث ما لا يصح وجوده في الازل وهو ما يصح وجوده في الازل فلا يكون
لا ازل لنا وكلما لا يكون ازلا لنا فهو ازلي ولو قلنا انه اذا لا ازل لنا كان يصح وجوده في الازل
مما سلمنا ان ما يصح وجوده في الازل والوجود مما يتناقض الصحة بالضرورة فسلمنا لكن الدور ويقول
بان لا يلزم الدور وان كان لا يمكن اتصافهما بدون صاحبه لما ان صحة الوجود في الصورة اذا
وجدا وجدا معا واذا عدما عدما معا فهما ساق الدور كما في المتضائفات الشبهة
الثالثة ان الشيء لا يكون حادثا الا وان يكون مسبوقا بالامكان وذلك الامكان يستدعي محلا هو منه
وذلك هو الهيولى على ما عرفت ثم المحل لا يمكن ان يكون حادثا لاستحالة التسلسل فيكون قديما وذلك
القدم لا يمكن ان يكون حال كونه خاليا عن الجسمية لما انه هو الهيولى والهيولى جوهر لا يمكن ان يوجد بالفعل
الا بصورة جسمية ولانه اذا كان خاليا عن الجسمية فاذا حصلت فاما ان تحصل في حيز معين

وذلك محال فان

او في جميع الاحياز

238

فان نسبة الجسم الى جميع الاحياز على السوية او في حيز غير معين وذلك محال ايضا لاستحالة حصول
وذلك لا يمكن وكذا لكذا اذا لم يحصل في شيء منها ولما لم يكن المحل خاليا عن الجسمية وانه قديم
فالجسمية كذلك وكذا الكذا الجسم الشبهة الرابعة العالم لا يكون حادثا الا وان يكون وجوده بعد عدمه
وعدمه قبل وجوده وتلك القبلية والبعدية ليستا عبارة عن مجرد العدم والوجود لان العدم
قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد فان القبلية والبعدية صفتان وجوديتان في الصفة
الوجودية مما تستدعي موصوفا موجودا فالقبلية كذلك وذلك هو الزمان فقبل حدوث
كل حادث زمان والزمان ان كان مسبوقا فيكون قبل كل زمان زمان هكذا الى غير النهاية ويلزم منه قدم الزمان
ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم الشبهة الخامسة ان الجسم اذا كان حادثا فمحدثه
اما ان يكون قادرا على ان يحدثه قبل ان يحدثه بمقدار ما او لا يكون قادرا ولا محال للثاني
لاستحالة انقلاب الخالق من العجز الى القدرة وانقلاب المخلوق من الامتناع الى الامكان فتعين
الاول فعلى هذا يمكن قادرا على ان يحدثه قبل ذلك بحيث ولما كان الخالق هكذا ولا يمكن ان يكون قادرا
على احداث ما ينتهي اليه بعين ما جاوزت لا ينتهي اليه بعين ذلك الفرض والقدرة على المحال محال فيلزم
ان يكون قبل حدوث العالم امتداد يقدر بعينه امتداد اخر يقدر بعين [illegible] والقابل
للتقدير امر وجودي لا محالة وهو الزمان فيكون الزمان قبل حدوث العالم موجودا وذلك
يقتضي وجود الحركة ووجود الجسم كما مر لانقلاب تلك التقديرات على امكان وجود [illegible]
[illegible] يدل على امكان وجود [illegible] على وجودها لما ان ذلك الامكان لا يتعين
بدون القبلية البعدية الشبهة السادسة انه اذا كان حادثا والله تعالى عالم كان الله تعالى متقدما على
العالم لا بداية له وذلك التقدم ليس عبارة عن مجرد وجود البارئ وعدم العالم فقط لما انه تعالى اذا اعدم العالم
فقد وجد هذا المجموع بدون ذلك التقدم فعلم ان كونه تعالى متقدما على العالم كيفية وجودية
زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم وتلك الكيفية لا بد لها من شيء يتصف بها لذاته وهو الذي يتصف
بها لذاته ليس الا ما هو الزمان فيقتضي التقدم تعالى على العالم اذ زمان الزمان لا بداية له لكن كم التقدم فلا
بد ان الزمان لا نهاية له انه كذلك لكنه بالتقدير لا بالتحقق اي الزمان المقدر به الذي هو [illegible]
ولم يكن البارئ تعالى متقدما على العالم الشبهة السابعة انه لا يكون حادثا الا ويصدق قولنا
انه لم يكن ثم كان هذه الكيفية متقدمة الا ابدا حتى يصدق قولنا انه لم يكن ثم كان
حال وجود العالم وتخلفه وهذا لا يمكن بدون الزمان فيكون الزمان ايضا [illegible]
الشبهة الثامنة اذا لم يكن الزمان موجودا لا يمكن ومن عدم العالم [illegible]
وحينئذ لم يمكن الحال ما بين الوقتين ولا يمكن الحال في كل واحد من الحوادث

لاختصاص الحدوث باحدها الاولى

ولا سبيل له الى الاتحاد ومن حصول الاول الثاني فلكون العالم موجودا بالحال والله تعالى على احتماله من المذهب

الشبهة التاسعة انه اذا كان العالم حادثا كان ممكنا والممكن مفتقر الى المؤثر فالمؤثر فيه قادر او موجب لا يمكن ان يكون قادرا والا لم يمكن ان يكون العالم حادثا اما المقدمة الاولى فلانها تعرف من بعد واما الثانية فلانه اذا كان قادرا فاما ان يكون قادرا على الايجاد حال الايجاد او قبله وذلك محال لان الايجاد اخراج من العدم الى الوجود وانه مما ينافي الازلية ولا يكون قادرا وانه محال ايضا لان القدرة ازلية عندكم ولانه اذا كان قادرا كان تعلق القدرة مستمرا لا سبيل الى القدرة الا مستمرة بالاتفاق ولا يمكن استمراره لاستحالة التعلق على الايجاد بعد الايجاد

الشبهة العاشرة انه اذا كان العالم حادثا كان محدثه وهو الباري تعالى عالما بعدمه قبل الاحداث ولو حصل تعلق والا لما امكن احداثه او [illegible] لكن ذلك محال لا سبيل الى التغير في العالمية والتغير لان حصول العالمية بالعدم وفي العالمية بالوجود حادثا وهذا ظاهر

الشبهة الحادية عشر انه اذا كان العالم حادثا كان احداثه بالاختيار لاستحالة الحدوث مع عدم الاختيار بالاتفاق ولا يحال ذلك [illegible] ذكر الاختيار واما ان يكون لغرض [illegible] فانه اذا كان لغرض كان حصول الغرض اولى له من عدمه والا لم يكن غرضا ولما كان حصوله اولى كان الباري تعالى مستكملا بالغير وذلك محال لانه ناقص لذاته اذا كان لغرض يعود اليه اما اذا كان لغرض الى الغير كان الداعي له هو الاحسان الى العبد وهذا حمله الله فساد فيه لانا نقول الاحسان الى الغير اما ان يكون بالنسبة الى ذاته تعالى اولى من الترك او لا يكون واما كان يكون مستكملا بالغير او لا يكون احسانه لغرض ولا [illegible] لا يفعل فعلا للاحسان الا على احسنه ولو كان ذلك فلا يكون احسانه لغرض يعود الى العبد واما ان يكون لا لغرض وذلك عبث والعبث على الحكيم محال ولانه يتوجه طريق [illegible] على الاحسان [illegible] وذلك محال

الشبهة الثانية عشر ان الايجاد لحسن الاحسان افضل من [illegible] فلو كان العالم حادثا لكان الباري تعالى تاركا للافضل مدة غير متناهية وذلك لا يليق بالحضرة

الشبهة الثالثة عشر ان علة وجود العالم جواده تعالى ونفسه والجود دائم فكذا العالم لما تقرر من ان دوام العلة يوجب دوام المعلول

الشبهة الرابعة عشر اذا كان الباري تعالى مؤثرا في وجود العالم كان مؤثرا دائما والا يلزم ان لا يكون مؤثرا ثم يصير مؤثرا فيلزم حدوث صفة في ذاته وذلك محال

الشبهة الخامسة عشر ان الباري تعالى دائم الكون مؤثرا في وجود العالم متوقفا على انقضاء مدة غير متناهية [illegible] فلا يمكن حدوثه وانه مما يمكن

239

الشبهة السادسة عشر انه اذا كان العالم حادثا ما احدثه الله تعالى فاحداثه لا يخلو من ان يكون وجوديا او لا يكون ولا سبيل الى كل منهما اما الى الاول فظاهر لاستحالة كونه واجبا او ممكنا لما مر واما الى الثاني فكذلك لاستحالة كونه حادثا باحداث لا وجود له

الشبهة السابعة عشر انه اذا كان حادثا فعلة حدوثه اما ان يكون قديمة وذلك محال لما ان [illegible] العلة [illegible] المعلول او لا يكون بل يكون حادثا وانه محال لافضائه الى التسلسل

الشبهة الثامنة عشر العالم ممكن والممكن مفتقر الى العلة وتلك العلة اما واجب او ممكن والثاني التسلسل [illegible] دائم

الشبهة التاسعة عشر انه اذا كان حادثا لكان حدوثه في وقت معين لاستحالة ولا اختصاص لذلك الوقت بذلك الفعل لما ان الاوقات متساوية بالنسبة الى الحوادث

الجواب [illegible] والملك [illegible] لاستحالة ان يكون الله تعالى [illegible] ولا [illegible] اصلا

الجواب اما قوله ان [illegible] على خمسة اقسام فنقول [illegible] من احوال [illegible] وتقديم بعضها على البعض وذلك [illegible] ليس بالعلة [illegible] المعلول والجزء [illegible] ولا بالطبع [illegible] ولا بالشرف [illegible] طاهر ولا بالمكان [illegible] ولما لم يكن [illegible] فيما [illegible] التقدم [illegible] الزمان [illegible] على العالم واما قوله [illegible] الصورة [illegible] محصول [illegible] الفعل [illegible] ان يكون [illegible] وذلك الوقت [illegible] حدوثها [illegible] وهذا الوقت [illegible] العلم الذي [illegible] الذي بعده كذلك [illegible] الحدوث [illegible] واحد والوقت

واما الانتقاض بالحوادث اليومية فلذلك جاز عليكم لما انكم ادعيتم بان الاحساس [illegible] حادثة [illegible] معين [illegible] ذكرتم [illegible] الحوادث اليومية [illegible] الوقت المعين للاحساس الحلية [illegible] المنع [illegible] الحدوث [illegible] الى [illegible] عنها وذلك الوقت [illegible] على الحدوث [illegible] اللاحق [illegible] هو الذي [illegible] فبل هذا وبعد ذلك [illegible] الغلبة [illegible] العلة [illegible] لا يمكن [illegible] الزمان [illegible] هناك وذلك [illegible] تارة بالوقت واخرى باليوم او الليل مثلا هذا [illegible] محل النزاع

واما ما يتعلق بالقدح في نظم الحجة [illegible] المقدمة [illegible] يعينها [illegible] الدعوى [illegible] المنع [illegible] الدعوى [illegible] للاحسام والمقدمة [illegible]

وذلك هو الاسم

وايضا لكان الوقوع فيها هو هذه الاجسام وليس كذلك بل الموضوع فيها كل ما لا يخلو عن الحوادث
من هذه الاجسام وغيرها مما يشمل الاخص وغيره بالضرورة وهذا الشمول من اللوازم والا لا نفقد
منها هذا التركيب اصلا وقد عرفت من قبل في القياسات الاقترانية انه يفيد لزوم الحدوث
وان كان من لوازم هذه الاجسام لكنه لا يكون بينا كما يكون بينا لما لا يخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث لهذه الاقسام كذلك وعن البين يكتسب ما يحتاج الى عرف فكذلك
الحدوث لهذه الاجسام يكتسب بما عداه من الصفات البينة واما قوله المنتج اما
ان يكون احد المقدمتين او مجموعهما فمقبول مجموعهما ولا نسلم ان يحصر المجموع في
الذهن اذ المجموع في الحقيقة قضيتان ففي استحضار القضيتين لا يكون ممتنعا كما في
القضايا الشرطية والا لكان الحكم باللزوم ممتنعا وليس كذلك واما قوله اذا لم يكن كل
واحد من المقدمتين في نفسها منتجا فالمجموع لا يكون منتجا فنقول كان المجموع يحصل
عند اجتماعهما لا عند الافراد وكذلك المنتج وكون المجموع منتجا صفة زائدة على ذات
المجموع لكنها لا تكون بحسب ذات المجموع لا بالغير حتى يلزم التسلسل وكذلك الهيئة الاجتماعية
فانها صفة زائدة على المجموع لكن لا من حيث هو المجموع وانها لا تكون منتجة بنفسها بل
هي معتبرة في انتاج المجموع لما ان المجموع لا يكون مجموعا بدونها فضلا عن ان يكون
منتجا واما قوله سلمنا ان المجموع موثر لكنه في كثير من الصور لكنه اذا لم يكن موثرا
في الجملة فلا يلزم ان يكون موثرا فيما اختلف فيه فمقبول الخلف فيما اذا كان المجموع مستجمعا
للشرائط فان المجموع من حيث هو المجموع والمجموع المنتج للشرائط لا يمكن ان لا يكون
موثرا بل يكون موثرا في جميع الصور وما ذكرتم من الاقيسة فلذلك لا يكون مستجمعا
للشرائط التي قد ذكرها في الانتاج وذلك لان كل واحد من المقدمتين اذا كانت صادقة
فالحد الاوسط لا يكون متحدا واذا كان متحدا فلا يكون كل واحد من المقدمتين صادقة
ولا نقال صدق المقدمتين لا يكون من الشرائط لصدق النتيجة فاما اذا قلنا كل انسان
فرس وكل فرس حيوان فانه ينتج قولنا كل انسان حيوان فانا لا نقول انه من الشرائط
مطلقا بل نقول انه من الشرائط لاي الحقيقة والذهن فلا يكون مطابقا للخارج وقولنا
مقولنا كل انسان فرس اذا لم يكن ممكنا في الذهن لا ينتج هذا ولا نقال كل انسان
حيوان نتيجة هذا القياس بل هو قضية صادقة في نفس الامر سواء كان هذا القياس
منتجا او لا يكون منتجا واما قوله ثم الاوسط في هذه الحجة اما كذا واما كذا فنقول
الاوسط في هذه الحجة قولنا لا يخلو عن الحوادث والمراد من هذه الحوادث هي التي

لها بداية اذ الكلام فيه

فهو حادث

فكانا قلنا هذه الاجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية وكل ما لا يخلو عن حوادث لها بداية
واما قوله سلمنا ان هذه الحجة مستقيمة لا قدح فيها بحسب النظم لكنها كما تكون مقتضية
للحدوث فكذلك مقتضية للقدم فذلك غير مسلم فانه لا يلزم من كون الشي مقتضيا للشي ان يكون
ما يقابله نقيضا كان او ضدا مقتضيا لما يقابل ذلك الشي الا ترى ان قولنا كل انسان
كاتب وكل كاتب متحرك ينتج قولنا كل انسان متحرك وقولنا كل انسان ليس بكاتب
وكل ما ليس بكاتب ليس بمتحرك لا ينتج قولنا كل انسان ليس بمتحرك لما انه من سالبتين جزئيتين
ولا حمليتين عن سالبة الصغرى ولا عن سالبتين ولا عن جزئيتين اصلا واما قوله انها تخلو عن الحوادث
وكل ما يخلو عن الحوادث فهو غير حادث فانه في درجة البطلان واحد من مقدمتيه او بالذات
منها وذلك لان المعدوم دائما يخلو عن الحوادث ولا يكون غير حادث لامتناع اتصاف المعدوم
بصفة ثبوتية ولا اتصافه بضدها كذلك لكنا نقول وكل ما يخلو عن الحوادث فهو
ليس بحادث لانه وان كان منتجا فلا ينتج قدم الاجسام لما انه لا يلزم من سلب الحدوث
ايجاب القدم والمعدوم دائما يخلو عن الحدوث والقدم وليس حال الاجسام كذلك لان لو كان
القدم صفة وجودية فمقبول ايضا وجودية والا لا يكون عدم الشي منافيا له فهذا هو الذي
يتعلق بالقدح في نظم الحجة واما ما يتعلق بمقدماتها فذلك قوله ان مع الحيز لا يكون
عين الكون مبني على ان الكون امر زائد على ذات الجسم وذلك غير مسلم فحصول الجسم في الحيز
الجسم من الامور البديهية لكل احد فانه يعلم بالبديهة انه في مكانه المخصوص وليس
سائر الاكوان ولو كان كذلك لما احتاج الى التعريف لا بهذا ولا بذلك نعم انه يحتاج
في اللفظ الى ان يفسر معنى الحيز عبارة عما يشغله الجسم بحيث لتشخصه والشغل
بحصوله فيه واما كونه زائدا عليه كان عرضا وذلك محال لاستحالة حمله على الجسم
وايضا انه اذا كان عرضا لما تميز الجسم عن غيره من الجواهر وقد تميز عن غيره
نحو النفس والعقل وغير ذلك وايضا لو كان عرضا لما كان متميزا عن غيره وقد
كان متحيزا بالضرورة واما قوله انه اذا كان وجوديا كان الحيز امرا وجوديا
ولا يمكن ان يكون كذلك فانه اذا كان وجوديا فلا يخلو من ان يكون متحيزا او لا يكون فنقول
لا نسلم بانه اذا كان وجوديا كان الحيز امرا وجوديا بل لا يكون وجوديا بعين ما ذكرتم
ولئن سلمنا انه وجودي لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان لا يكون متحيزا او حالا في المتحيز وقد كان
من الاقسام ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز نحو الجوهر من حيث هو الجوهر وقياس ما تقدم
من الاعراض وغير ذلك واما قوله انه اذا كان زائدا عليه كان امرا ثابتا وذلك اذا لم يكن حاصلا في الحيز
من الجسم وعنه فلا يكون حاصلا اصلا

[illegible]

مخصوصة في الحيز بسبب

فلذلك في حيز المنع لما مر ولانه منقوض بسائر ما لا يكون حاصلا في الغير وقوله حصول الجسم
للجسم في الحيز مثل النسبة التي بين وجوده وكونه حاصلا في المحل ولزم التسلسل فنقول مثل
هذا التسلسل لا يكون محالا وكذلك يعرف من بعد واما قوله في الاضافات واخواتها اذا لم يكن امورا زائدة
لما كانت الاجسام باقية بعد انتقالها من ملك الى ملك الاضافات الى غير ذلك وقد كانت باقية فقد ذكرنا في
حيز المنع فنقول لا نسلم امتناع التبدل في كونها باقية فان التبدل فانه يدل على انها
من الامور الوجودية وقوله ان الشيء حال حدوثه يكون حادثا وحال بقائه لا يكون حادثا فنقول
الحدوث عبارة عن حصول الشيء في الزمان الاول والبقاء عبارة عن حصوله في الزمان الثاني
فالمتبدل انما هو النسبة الى الازمنة فقط وذلك لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا والا لكان
لذلك الامر نسبة ايضا الى كل الزمان ولزم التسلسل واما الحالية فهي عبارة عن النسبة
الى الاضافات والاكوان وهي احوال طارية على الجسم تدرك بالحس والا لادركناها فانا قد
[illegible] البصر واللمس واما قوله وليس لنا الشك [illegible]
[illegible] الا بالانتقال من حيز الى حيز فهو تبدل الشيء من
حالة الى حالة والتبدل لا يكون في الامور العدمية اذ العدميات لا يتبدل الا بالوجوديات والوجودي
ايضا لا يتبدل الا بالعدمي فيكون احدهما وجوديا فهو ما نحن فيه وحينئذ يلزم ان يكون كل
واحد منهما هو هو لا اتحادهما في الحقيقة واما قوله ما ذكرتم وان دل على كون
الحصول في الحيز امرا زائدا على الذات لكن معنا ما يدل على النفي وذلك من وجوه
فنقول في الاول منها ان النسبة ما استدعى المنسوب والمنسوب اليه لكنهما من الامور
الوجودية تارة ومن العدمية اخرى فلا يلزم ان يكونا من الامور الوجودية في جميع الصور
وما ذكرتم يدل على هذا ايضا فانه يمكن ان يقال انها من جملة ما لا يستدعي الوجود
والدليل على ذلك ان واحدا منها موجود في هذه الصورة وكان الحيز امرا وجوديا وذلك باطل
لما ذكرتم واما في الثاني فنقول قد مر من قبل ان مثل هذا التسلسل لا يكون
محالا وفي الثالث نقول انه اذا التي وجودها لكان في محل وهو الجسم ولا يلزم منه
التسلسل وليس تسلسل هو لكونه باطلا لما انه منقوض بكثير من الصور كما في العلم
بالشيء ونحو ذلك فان العالم بالشيء عالم بانه عالم بذلك الشيء وعالم بانه عالم بذلك الشيء هلم جرا
الى غير النهاية هو له وليس لنا انه زائد على ذات الجسم لكن لم قلتم بان الجسم لا يمكن ان يكون
خاليا عنه فنقول الجسم لا يخلو عن الصورة الجسمية وهي الامتداد في الجهات الثلاث
وكل ما لا يخلو عن الامتداد في الجهات الثلاث فلا يمكن حصوله الا في الجهات الثلاث وذلك هو
الحصول في الحيز واما قوله

يمكن ان يكون الاجسام موجودة في الازل من غير ان يكون موصوفة بصفة التحيز فلذلك هو ضعيف جدا
241 او الاجسام الموجودة في الازل اما ان يكون مشتملة على الامتداد في الجهات الثلاث
وحينئذ يكون متحيزة لما مر واما ان لا يكون وحينئذ لا يكون اجساما في الحقيقة وان اطلق
لفظ الاجسام عليها ولان الطائفة التي تقول بان الاجسام التي هي مشتملة على الامتداد في الجهات
ما لا يكون كذلك كما في كل المعتزلة الى ان قيم من المحال ان يكون متحيزة في وقت ما دون وقت
وذلك لان التحيز اما ان يكون بحسب الذات وحينئذ يلزم ان يكون الاجسام متحيزة ما دامت
موجودة او لا يكون بحسب الذات وحينئذ يلزم ان يكون ممتنعا اصلا فانها اذا كانت متحيزة
في وقت ما وحينئذ كان التحيز بحسب الذات من لوازم عدم كونها متحيزة اصلا فذلك
محال وايضا انها لو كانت متحيزة في وقت ما دون وقت كان تحيزها بالغير لا بالذات محال
وذلك الغير ايضا قد يكون في وقت ما دون وقت كان تحيزها بالغير فيكون ذلك
كذلك وانه يفضي الى الدور او التسلسل ولا يمكن ان ينتهي الى ما هو دائم الوجود والا لكان التحيز
دائما والتقدير بخلافه واما ما ذكرتم من الوجوه فنقول في الاول منها ان الدال
على نفي الخلاء فلم قلتم بان للجسم هيولى واما القابل للانفصال لكان المراد بالانفصال
انفصال هو الانقسام وبالاتصال هو المقدار فلا نسلم ان يكون القابل للانفصال
هو الاتصال والمقدار والقابل للانقسام بذاته وان كان المراد به الغير فلكم بالبيان
ثم ان سلمنا ان للجسم هيولى لكن لم قلتم بانه لا يمكن خلوها عن الجسمية لوازم الهيولى وان لم يكن
الهيولى مفتقرة اليها كما ان الحصول في الحيز من لوازم الجسمية وان لم يكن الجسمية مفتقرة اليه
ولئن سلمنا ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لكن لم لا يجوز ان يكون الهيولى مفتقرة الى تلك الصورة
لا من حيث انها تلك الصورة بل من حيث انها صورة واما الصورة فمفتقرة الى الهيولى
لا من حيث انها صورة بل من حيث انها تلك الصورة وحينئذ لا يلزم الدور وفي الثاني ان
المحدث لا بد وان يكون مسبوقا بامكان الحدوث لكن لم قلتم بان امكان الحدوث وصف ثبوتي
بل لا يكون وذلك لانه اذا لو كان وصفا ثبوتيا لكان مفتقرا الى الغير وهو الموصوف وحينئذ يلزم
التسلسل ولانه اذا كان ثبوتيا لكان ثبوته في الخارج الامكان لا محالة ان يكون العدم وانه لا يمكن وان الواجب
لا يمكن ان يزول والواجب لا يكون مشروطا بشرط هو القدر وان لا يكون ثبوت اصلا كذلك وانه
لا يكون الا ممكنا لا يمكن ان يكون ذات الممكن وان ثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت ذلك الشيء
ولو كان الامكان وصفا ثبوتيا قائما بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقا على ثبوته فيلزم
من استحالة زوال الامكان ان الممكن لانه استحالة زوال وجود ذلك الممكن وحينئذ يلزم ان يكون الممكن
واجبا هذا خلف

وفي الثالث لانسلم بان حدوث الشيء لان الشيء غير معقول بل حدوث الشيء الشيء غير معقول
وذلك لان حكم الشيء لكي يكون باقيا على حاله لم يحدث شيئا اخر وان لم يكن باقيا فقد عدم هو
وحدث شيء اخر وحينئذ لم يحدث ذلك الشيء شيئا اخر ايضا اللهم الا ان يفسر حدوث
الشيء الشيء على وجه لا يمكن ان يكون حدوث الحادث لازما في وذلك ان جملة ما يكون في حيز المنع
فانا من ورود المنع في هذا المقام واما قوله ولئن سلمنا ان الاجسام في كونها متحركة
كانت متحركة فلم قلتم بانه يلزم من ذلك امتناع خلوها عن الحادثة فنقول يلزم بالضرورة
وذلك انها اذا كانت متحركة كانت حاصلة في الاحياز والحصول في الحيز هو التي به
فيكون كائنة بالضرورة ولانه يمتنع خلوها عن التي بها تحيزه والا يمكن ان يكون الا كائنا
متحيزا وذلك محال لاستحالة اتصاف الامر العدمي بالصفة الوجودية وقوله يمكن ان يكون
اللازم للجسم التي بها يتحيز عن الكائنة والحصل معينة ولا غير معينة ايضا لا تجزيه بعض
او ان قسامه لا يكون منحصرا في هذين الاقسام بل هنا قسم اخر وذلك لان كل شيء وان تحقق
وبتلك الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها عامة او خاصة او معينة او لا معينة بل بعض لها
باره هذا واخرى ذلك فيكون تلك الحقيقة مغايرة للكل فكذلك التي بها من حيث هي هي مغايرة
للوحدة والكثرة والتعين واللاتعين فلا يقال الجسم يلزمه كل كائنة او كائنة معينة او غير
معينة بل يقال يلزمه التي به من حيث هي هي لحادثة مطلق حقيقة معينة ولها حصول
نوعية فالجسم يقتضي تلك الحقيقة ولا يقال تلك الحقيقة مما لا حصول له الا في الذهن فكيف
يكون لازما للجسم اذ الحقيقة الذهنية هي التي بينه الحاصلة او المبهمة فيكون مقيدة بقيد كونها كلية
او مبهمة وليس كلامنا فيها بل في التي بعينه من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها معينة
او مطلقة فقوله التي به ليست علة للجسم ولا معلولة له ولا شرط فيجب خلوه عنها فنقول
الجسم من حيث هو الجسم علة للتي به من حيث هي الكائنة فتلك الحقيقة لازمة للجسم لكونها معلولة
له والعلة لا تنفك عن المعلول ولا يلزم منه الدور ولما التي بها من المعينة فالجوهر لا يفتقر
الى شيء منها وهو ظاهر واما قوله ولئن سلمنا ان الجسم لا يخلو عن التي به فلم قلتم ان الحادثة
حادثة فنقول لما مر من قبل انها من جملة ما صح عليه العدم ولئن قال ما صح عليه العدم هو
التي به المعينة لا التي به من حيث هي التي به فنقول بل التي به من حيث هي الكائنة لا استحالة
وجودها بدون المعينة والمعينة من جملة ما صح عليه العدم لما مر او نقول انها اذا كانت
لازمة للجسم فلوجودها اما ان يكون لنفس الجسمية او لعارضها او لمعروضها او لامر اخر ولئن
... الحصر ومال عكن ان يتحقق ذلك اللزوم ولا لعلة فنقول ذلك اللزوم ممنوع لحصول الحيز
الحيز والحصول لا يكون مستقل

فان علية العلة

24 بنفسه فيكون كذلك لكن الملزوم ولئن قال لو كان كذا لكن كذا لكان يحكم بحصلا اللا نعلة وليس كذلك لكن
لا يكون محللة بعلة اخرى والملزوم التسلسل فنقول علية العلة محالة بذاتها وانه مما ينافي التسلسل
ولئن قال انه لا يجوز ان يكون ذلك الملزوم للجسمية فنقول لكونها مشتركة والاشتراك في العلة مما يوجب
الاشتراك في المعلول ولئن منع وقال انها اذا كانت مشتركة لتوقف دخولها في الوجود
الخارجي على انضمام ما يكون من المشخصات وتوقف انضمام ذلك اليه على دخولها في الوجود
الخارجي كذلك وذلك محال فنقول انما يلزم هذا اذا كان التشخص امرا موجودا واما على التقدير
فاما اذا لم يكن فلا لان التشخص لا يكون موجودا والحال انه يتحصل بعضها ولزوم التسلسل
ولانها منقسمة الى اقسام مختلفة وبورود النقض بمشترك بين الاقسام لا محالة ولئن قال سلمنا
ذلك لكن لم قلتم بانه لا يجوز ان يكون لعوارض الجسمية فنقول وذلك لان العارض للجسمية اما ان يكون لازما
والثاني يلزم منه ذلك اللازم يجوز الخلو عن ذلك الملزوم فالتسلسل او لا يكون لازما وحينئذ يلزم
ان يكون الحصول في الحيز لازما واما بطلان التسلسل فقد عرف بعد ولئن قال سلمنا
ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون لمعروضها فنقول لاستحالة حصول المعروض قبل
ما يدل على امتناع ان تكون الجسمية محل ولانه يقال هذا ان التي به حاله ما صح عليه العدم لكنه لا يلزم
منه ان يكون معدوما بل يمكن ان يكون كامنة او منتقلة من هذا المحل الى محل اخر او لا الى محل
اذ لا نعني بالتي به الا حصول الجسم في الحيز والمعنى بخروج الجسم عن الحيز انه لم يبق حاصلا
فيه والكمون والانتقال مما لا ينافيه واما قوله فلما لا ذلك لكن لم قلتم بان العالم مما يمتنع عليه
العدم فنقول لما مر من قبل ان العالم اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فمن قوله انه واجب
لذاته ولا يمتنع ان يكون كذلك لما ان العالم عندكم واجب العدم في الازل ثم يتبدل وجوبه
بالامكان فيما لا يزال ذلك حين المنع اذ الامتناع والامكان لتنافي الامور الذاتية
المحصلة للاعيان بل من الامور الاعتبارية فلا حصول لها الا في الاذهان
واما قوله ولئن سلمنا ان لا يمكن ان يكون واجبا لذاته فلم قلتم بانه يجب ان يكون واجبا بالغير
بل لا يجب فان من المحتمل ان يكون مع كونه قابلا للعدم يكون موجودا اولى فنقول لا يمكن
ان يكون كذلك وذلك لما عرفت بعينه اثبات الصانع تعالى وتقدس ولان الكلام فيما يترجح احد جانبيه
على الاخر بالنسبة الى الوجود الى حقيقته كنسبة العدم وكل ما يكون كذلك فانه يفتقر في حالة
الى مرجح خارج عن ذاته على جانب العدم واما قوله فاذا كونهم وان دل على امتناع العدم
عن القديم فعندنا ما يدل على امكان ذلك فنقول ممنوع فيما مر من قبل ان الامتناع
والامكان من جملة ما لا حصول له الا في الذهن في هذا البحث الاول منها والثاني في التسلسل
في حصول هذه الامور

و ال
الهوية

لا يكون ممتنعا وعلى هذا الرأي الثالث فان صحة المؤثرية الباري تعالى وبعكس لا يكون من الامور
التي يفتقر الى المؤثر لئلا يتوقف المؤثر الى عليها ولزم التسلسل وهكذا القول
في الدائم فان كونه مقدورا لا يكون من الامور الموجودة في الاعيان كما مر ولما اي الجواب
فتعلق علمه تعالى بان العالم سيحدث مما يختلف فيه العلماء فمنهم من زعم ان العلم بان الشيء
سيوجد علم بوجوده اذا وجد وبهذا وقع التفصي عن ذلك ومنهم من ذهب الى انه لا بد من تجدد
علم اخر وهو ابو الحسين البصري فانه يقول ان ذلك التعلق ليس الا الى شيء ولكنه يحدث تعلق
اخر واما من ذهب الى ان التعلق الاول غير باق فالاشكال لازم لا محيص له عن ذلك
واما قوله سلمنا ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث لم قلتم بان تلك الحوادث لها اول
فنقول لما مر من قبل او نقول ان الحوادث اما ان يوجد شيء منها في الازل او لا وذلك
محال لما ان الازل مما ينافيه الثاني وجميع الازل لا يكون مسبوقا بالغير والا لا يكون
ازليا واذا لم يكن مسبوقا بالغير فهو اول الحوادث وحينئذ يلزم ان يكون لها بداية واما ان
لا يوجد وذلك هو المطلوب او نقول لا شيء من الحوادث الا وان يكون مفتقرا الى المؤثر وكل
مؤثر لا يمكن ان يكون واجبا والا كان الحادث دائم الوجود فيلزم ان يكون الحادث كذلك وذلك محال بل يجب ان يكون مختارا
المذكور ولا يمكن ان يكون كذلك اذا كان المؤثر موجبا فاذا لم يكن موجبا كان فاعلا
والفعل الصادر منه يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وهو المطلوب او نقول انه لا بد وان يكون
لكل حادث بداية والا لكان الحادث قبل العالم فلا فرق بينه وبين ذلك وذلك محال واما
قوله انها اذا كانت لها بداية فاما ان يكون لصحة حدوثها بداية او لا يكون فنقول صحة الحدوث
لا يكون من الامور الوجودية كما عرفت بل يكون من الامور المقدرة في الذهن
سواء كانت الصحة في الماضي او في المستقبل الا ترى ان كل الان منه المقدر في الماضي او في
المستقبل كما مر في الثاني هنا وعلى هذا الرأي الضعيف الذي مر ايضا فانه لا يكون من الامور
الموجودة في الخارج انما هو من الامور الاعتبارية في الذهن واما علم الله تعالى بان الشيء
سيعلمه بانه تعالى علم ذلك الشيء فعلمه تعالى ليس عبارة عن نفس التعلقات بل هو عبارة عن صفة
قائمة به تعرض لها هذه التعلقات واما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب
النسب والاضافات واما التفاوت بين معلومات الله تعالى وبين مقدوراته فليس هناك
في المعلومات اعداد وفي المقدورات اعداد اخر فيطابق ان احد المجموعين اقل من الاخر
حتى يلزم ذلك الذي ذكرتم بل المعنى قولنا لا نهاية لمقدورات الله تعالى انه لا ينتهي الى حد
الا وان يقدر على الحادث بعد ذلك وبما بطل ما قالوه فقد تبين لنا ان الاجسام اذا كانت
لم تكن خالية عن الحوادث

وانها لو لزم ان يستحيل كونها خالية عن الحوادث لزم ان يكون حادثا بعد ما لزم استحالة كونها خالية عن العوارض لزم ان يكون عارضة اذ
الوجود المذكور من كونها حادثة ان يكون مسبوقا بالعدم وكونها مسبوقة بالعدم من لوازم الحوادث ويستدل
به ان الشيء اذا لم يكن خاليا عن ملزوم الشيء بهذا الوجه لا يكون خاليا عن لوازمه سواء كان ذلك الشيء الحوادث او من
العوارض فلما لم يكن الاجسام خالية عن الحوادث لكن لا يلزم من هذا ان يكون عارضة لا يكون خالية عن لوازمها
كذلك لكن لا يلزم من هذا ان يكون عارضة وهذا ظاهر واما السبعة التي المذكورة التي تعرض لها المعارضة
فالشبهة الاولى منها هو ان ما نفسر الله حدوث العالم لا يخلو اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يمكن
تحصله او لا يكون فنقول لم قلتم بانه اذا كان حاصلا في الازل [illegible] لا يمكن ان يتخلف عنه بهذا الوجه
استحالة كونها خالية عن الحوادث ان يكون متصفا بها ما دامت موجودة ومن كونها حدوث العالم وانما يلزم
هذا ان لو كان المؤثر موجبا بالذات اذا كان مؤثرا فلا قوله القادر لما امكنه خصوص ان يفعل
[illegible]

لكونها خالية

من استحالة كونها حالية عن الحوادث ان يكون
بها حادثة سبق ولا يلزم من كونها حادثة

243

كانت حادثة ولا ينفك لو لزم من استحالة كونها خالية عن الحوادث ان يكون حادثة فقد لزم من استحالة
عن العوارض ان يكون عارضه اذ المعنى من حادثه ان يكون مسبوقة بالعدم وكونها مسبوقة بالعدم من لوازم
الحوادث ولا يستلزم ذلك السوال المذكور كما عرفت حدوث العالم واثما يلزم هذا ان لو كان
المؤثر موجبا بالذات اما اذا كان مختارا فلا قوله القادر لما امكنه ان يفعل في وقت وان
يفعل قبل ذلك الوقت او بعده يتوقف فاعليته على مرجح فنقول القادر لا يتوقف
فعله لاجل تفرده دون الاخر على مرجح وهذا من كمال ما لا يستحيل وهو من
اثبات الشبهة واما قوله لو كان كذلك لكان يمكن الكل متسعا في حق المولد
وانه يفضي الى نفي الصانع تعالى فيتمكن فنقول انما يكون كذلك لو كان الطريق في اثبات الصانع
منحصرا فيه اما اذا لم يكن فلا والحق انه لا يكون منحصرا فيه وذلك يعرف من بعد من القدم على الفعل
حيث هو القدم منافية للافتقار الى العدم فانه اذا كان يفتقر الى العدم فانه لا يكون
قادر الاول يوجد ذلك العدم وانه مما ينافي القدم اذ هو عبد قادر بنفسه حسبه واما
قوله في العادات انه يعتقد ترجيح احدهما او يصير غافلا عن احدهما في تلك الحالة ضعيف
جدا فان من المكرَه لا يعتقد ولا يصير غافلا ايضا واما استحالة كون الارادة معلله
فانها من جملة الضروريات ولا يحتاج الارادة مفتقرة في الوجود الى ارادة اخرى وكذلك يلزم الارادة
الى غير نهاية واما قوله ان علمه تعالى بالوقوع تبعي للوقوع فذلك في حق من يمنع ان العلم بالوقوع
قبل الوقوع لانه والا لا يمكن وقوعه بخلقه تعالى ولو كان ذكر كما بلزوم الدور وقوله المصلحة
التي يذكرها ان لم يكن حصولها مستندا من حدوث العالم في وقت اخر كان محالا او كونه محالا
ان يكون بعد ذلك وكذلك بما يطلب لما ان القسمة لا يكون منحصرة في انقسام المذكور والخالق فيه
وقوله اما حدوث العالم ممتد ان احدث فيه فلذلك لا يكون محالا لما من قبل ما يحكي فيه
ظاهر اذا علم الله تعالى بانه لا يحدث الا في هذا الوقت المعين والخالق في العلم يعرف من بعد
واما قوله تعيين المنقطة الدائرة فذلك بسبب تعين الحركات فنقول انه
انه كذلك لكن لم قلتم بان نظام العالم السفلي لا يحصل الا بتلك الحركات المخصوصة بل يجوز
ان يصلح يحصل بغيرها ما ما اذا قدرنا حركة الكوكب على غير المحصوص وعلى بطوء
المحصوص وسرعة المخصوصة على خلاف تلك الجهة فلا يختلف شيء من مصالح العالم ولا يختل
شيء من مصالحه كذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا امكن اختيار الفلك الحركة المخصوصة
لنظام العالم فلا يمكن اختيار البارئ تعالى ايجاد العالم في الوقت المعين لمصالح اهل العالم
واما قوله حركات ... الا لاجل التشبه بالعقول ولو كان لذلك فلا يبعد ان يكون ذلك
التشبه لا يحصل

لانه يحاول الى

بتلك الحركات المخصوصة فنقول هذا باطل لان الفلك اذا حاول التشبه بالعقل فليس ذلك
بجعل نفسه مثل العقل بل المعنى من هذا التشبه ان الفلك يحاول ان يحصل له بالفعل
كل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان العقل قد حصل له من الكمالات كل ما يمكن حصوله له واذا
كان المعقول المشبه هذا فلا يلزم من اختلاف ماهيات العقول اختلاف فصول الحركات
وقوله الاعراض الحادثة او قات معينة انما يكون حدوثها في تلك الاوقات بالحركات المعينة
لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور انما يصح ان لو بين ان الحركات المعينة من الاعراض
الحادثة في اوقات معينة كذلك ولانها اذا ثبت تلك الحركات فقد كانت تلك الحركات بالقدر
كانت معدة لتلك الحركات وغيرها وحينئذ يلزم ان لا يكون تلك الحركات من الحركات وما يتعلق بها
من الحوادث ملكا لربنا تقدس وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما الشبهة التاسعة
وهي قوله ان العالم جملة ما يصح وجوده في الازل وما واجب ان يحصل في الازل فنقول لا نسلم
بانه جملة ما يصح وجوده في الازل بل لا يكون منها ولا يلزم ان ينتقل الممتنع ممكنا لما مر
او لا يكون من الامور الوجودية فنقول ما ذكرتم منقوض بالحوادث اليومية فانها لا يكون ممتنعة
فلا بد لما ذكرتم او نقول انها لا تخلو ان يكون ممتنعة في الازل وحينئذ يلزم ان ينقلب الممتنع ممكنا
او لا يكون وحينئذ يلزم ان يكون جملة ما يصح وجوده في الازل فيلزم ان يصح وجوده في الازل لا يلزم
ان يكون لها الحصول في الازل واما الشبهة الثالثة وهي قوله ان الشيء لا يكون حادثا ما لم
يكن مسبوقا بالامكان وذلك الامكان يستدعي محلا موجودا فنقول انما يكون كذلك اذا كان
الامكان امرا ثبوتيا فانه اذا لم يكن ثبوتيا لا يستدعي محلا ولئن سلمنا انه يستدعي محلا
وهو الهيولى فلم قلتم بان ذلك المحل مما يمتنع خلوه عن الجسمية بل لا يمتنع فانه اذا امتنع خلوه
عن الجسمية وهو الهيولى كانت الهيولى مفتقرة الى الجسمية والجسمية مفتقرة اليها فيلزم الدور
واما قوله انه اذا كان خاليا عن الجسمية فالجسمية اذا حصلت فاما ان يحصل في حيز معين
او في غير معين الحيز فنقول لم لا يجوز ان يخلق الفاعل المختار اذا خلق فيها الجسمية فالداعي
له الى الجسمية يدعوه الى تخصيصه بحيز معين فان قالوا انه لما ذا خصصه بذلك الحيز دون غيره
كان ذلك رجوعا الى الشبهة الاولى واما الشبهة الرابعة وهي قوله العالم لا يمكن حادثا لان الزمان
يكون وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وتلك القبلية والبعدية ليست عبارة عن مجرد الوجود
والعدم فنقول فلم قلتم قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض ليس كذلك لا يستدعي
زمانا والا لزم التسلسل ولو كان كذلك فلا يبعد ان العقل لا يستدعي زمانا فيما نحن فيه
كذلك وايضا فالقبلية ليست من الامور الثبوتية الخارجية لما انها من الامور الاضافية فتتوقف
مقولها على وجود المضاف والمضاف اليه

من حيث كونها

والمضاف اليه الا ان الفهم لكن القبلية الزمانية مما يستحيل وجودها مع البعدية الزمانية
قبلية وبعدية نعم الشيء الذي يستحيل ان يوجد مع البعدية الزمانية من حيث انه قبلها فلذلك
لا يمتنع ان يبقى حال حصول ما هو بعد لكنه من حيث حصل معه فلذلك بهذا الاعتبار
لا يكون قبل البعدية بل يكون معها واما الشبهة الخامسة وهي انه اذا كان
حادثا فمحدثه اما ان يكون قادرا على ان يحدثه قبل وقت حدوثه بعشرة ايام اولا
يكون فنقول هذا باطل لانه ان كان المراد به انه قادر قبل حدوث العالم باجسام
واعراض امر ينسب للعشرة وامر آخر ينسب للعشرين فهو مصادرة على المطلوب وان
كان المراد به ان الدورات العشرة اذا وجدت كانت اقل من الدورات العشرين فهذا مما
لا نزاع فيه لكنه لا يلزم منه وجود الزمان قبل حدوث هذا العالم او نقول ما ذكرتم من جملة
ما يقتضي الخلاء خارج هذا العالم وذلك لان الجسم الذي يريد ان يصف قطره على نصف قطر
هذا العالم او القول بالخلاء باطل فكذلك ما ذكرتموه واما الشبهة السادسة وهي قوله
الباري تعالى في نفسه متقدم على العالم وذلك لا يكون الا بالزمان فنقول قد مر قبل ان الزمان
قبل حدوث هذا العالم محال والذي يخطر بالبال على فعل الزمان هو كذلك لا وجود له في الحقيقة
واما الشبهة السابعة وهي قوله انه لا يكون حادثا الا ويصدق قولنا انه لم يكن
في الازل الى آخره فالجواب عنه قد مر لانه اذا لم يكن في الازل لا يكون الزمان موجودا او لانا اذا قلنا
الزمان كان في الازل او في ما مضى فذلك لا يدل على ان حصل فيه الزمان فكذلك فيما نحن فيه
واما الشبهة الثامنة وهي انه اذا لم يكن قديما لا يمكن ان يتغير وقت عدم العالم عن وقت
وجوده وحينئذ لا يكون حادثا فنقول بل يلزم ان يتميز فانه يتميز الوقت الذي حدث فيه اليوم
الذي حدث فيه الامس والذي كان اليوم حاصلا مع الامس وذلك محال والكلام فيه مثل الكلام فيما ذكرتم
واما الشبهة التاسعة وهي قوله انه اذا كان حادثا كان ممكنا والممكن مفتقر الى المؤثر
فكان المؤثر فيه قادرا فنقول ان القادر لا يكون قادرا على الايجاد في الازل وان الايجاد في الازل
محال لكنه قادر في الازل على انه يجاد في لا يزال وانه جملة ما يصح ازلا وابدا فان ما يصح وجوده
في وقت ما ذكرتم يصح وجوده ازلا وابدا او ما عنيتم بقولكم صح وجوده ازلا وابدا
ولان ما ذكرتم منقوض بالحوادث اليومية فانه لا يمكن ان يكون حدوثها ممتنعا في الازل والا يلزم انقلاب
الممتنع ممكنا واما الشبهة العاشرة وهي انه اذا كان حادثا كان محدثه هو الباري تعالى
عالما بالعدم قبل الاحداث فيكون عالما بعدمه فنقول هذا بالاجماع قديم لكننا لا نشك في حدوث الاعراض
ونحن فيها مثلا وانما نقول انه حدوث الاعراض فلا يكون ما في حدوث الاجسام واما بيان ان الحاصل
مع علمه تعالى بها لا يتجدد واما الشبهة الحادية عشرة وهي قوله انه اذا كان حادثا كان احداثه
بالاختيار وذلك محال فلا يكون

العول الى بالعقد

من ان يكون لعوض او لا يكون فنقول لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون لا لعوض واما كونه عبثا لكن ان المراد
لا يكون لعوض فهذا مثل ان يقال انه لم يكن نحا العوض حسن لا نكون فعله لعوض وهذا هو تعليل
الشي بنفسه وان كان المراد به غير هذا فعليه البيان ليتنظر فيه لا يقال انه اذا لم يكن لعوض كان فعله
ولا فعله على السوا اذ الفعل يدل على القدره وان لم يكن فعل الا لا لم عوضا ثم ان سلمنا انه لا بد له
من عوض لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الغرض عائدا الى الغير ويكون تعالى يكون ذلك الاحسان مشتملا
على ايصال العائد الى الغير هو الداعي له الى ذلك وهذا هو الانعام ولا يلزم تحصيل الغير بعمه انه تعالى
يستحق المدح والثنا بحسب لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك لكنه لا يكون مستكملا بهذا فان
هذا هو اظهار الكمال لا تحصيله واما قوله ان الاشرف لا يفعل فعلا للاخس فذلك من الخطابيات
فلا يمكن في القواعد العلمية عليه ولانه ينتقض بافعال الصادر عن الاشراف لمصالح ما دونهم
من الاشخاص وهذا ظاهر واما الشبهة الثالثة عشر وهي ان الايجاد احسان ولا
احسان افضل من تركه فنقول هذا اي خبر المنقول عن الناس انه لا يكون الايجاد احسانا
وذلك ان الاحسان يستدعي وجود احسن اليه حال وجود الاحسان الى الله والسلم لم يكن
موجودا في تلك الحالة والا التسلسل ولئن سلمنا ان الايجاد احسان وان الاحسان
افضل من تركه لكن الافضل لا يكون واجبا لما بيننا من بعد فلا يكون تركه في وقت دون
وقت قبحا واما الشبهة الثانية عشر وهي قوله ان علة وجود العالم جود الله والجود
دائم الوجود فكذا الفرع فنقول ان كان المراد بالجود اما ما ينبغي لا لعوض فقوله انه فهو
الجود دائم الوجود ممنوع لان يقال انه تعالى لوجود العالم دائما وهذا هو الذي
ادعيتم اولا في هذه الحيلة اذ الشي لا يكون دائم الوجود الا ان يكون ازليا وان كان المراد
به غيره فلا بد من تفسيره الى البيان واما الشبهة الرابعة عشر وهي قوله اذا كان وجود الباري
مؤثرا في وجود العالم كان مؤثرا دائما فنقول ما ذكرتم لا ينهض الا ان يكون المؤثرية صفة زائدة
على ذات المؤثر والاثر وذلك غير ممكن فانها اذا كانت زائدة كانت مؤثرية المؤثر في تلك
الصفة زائدة كذلك ويلزم منه التسلسل على ما عرف واما الشبهة الخامسة عشر وهي قوله
انه تعالى اذا لم يكن مؤثرا في الازل كان وجود العالم متوقفا على انقضاء ما لا يتناهى
فنقول ما ذكرتم ينتقض بالحوادث اليومية ولئن قال الموقوف عليه عدم اذا كان بالشيء
معدوم وهو لا يمكن الا اذا وجد في الازل فتعارض الخبر به الوجود وينقض هذا انما يمكن
ان لو صح اذا كان للحوادث الماضية بداية اما اذا لم يكن فلا فنقول ان صح هذا في الازل وفات التحقيق
فقد صح ايضا في الاوقات المقدرة واما الشبهة السادسة عشر وهي انه اذا كان حادثا
ما خرانه الله تعالى ما خراته لا يخلو ان يكون موجودا ام لا يكون فنقول بل يكون موجودا
وانما هو كلا استحالة كونه ...

245
لكنه لا يلزم منه التسلسل الى غير النهاية لما مر في اللوازم سلمناه اي لا يكون وجودا بغيره على ما عرف
واما الشبهة السابعة عشر وهي قوله انه اذا كان حادثا فعلته حدوثه اما ان يكون قديمة او لا
يكون فنقول انها قديمة ولا يلزم من قدم العلة قدم المعلول فما بحث فيه لا امتناع قدم الحوادث
ولا يقال انه لم يلزم من قدمها قدم المعلول يلزم ان يتخلف المعلول عن العلة وانه محال لانها على
علة فانه لا يلزم ان يتخلف عنه لان المعلول هو الحدوث على التفسير الذي مر ذكره ولئن سلمنا
بانها لا تكون قديمة لكن لم قلتم بانها لا تكون حادثة بل تكون حادثة ولا يلزم منه التسلسل الى
غير النهاية لما مر من قبل واما الشبهة الثامنة عشر وهي قوله العالم ممكن والممكن
مفتقر الى الغير فذلك الغير اما واحد او غير واحد فنقول انه واحد ولا يلزم منه ان يكون
وجود العالم دائما لان يكون تاثيره بطريق الايجاب فاما اذا كان بطريق الاختيار فلا
والخلاف في الاختيار قد مر ذكره من بعد واما الشبهة التاسعة عشر وهي انه اذا كان حادثا
كان حدوثه في وقت معين فنقول ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح لكن قلتم
بانه لا يمكن بل يكون ممكنا لما مر واما العشرون وهي قوله ان العالم ملكه وكل ملكه ازلي فنقول
لا يلزم ان يكون العالم ازليا لان قال العالم ملكه وكل ملكه ازلي لكنه في محل المنع فان ملكه
لا يكون منحصرا في هذا العالم الجسماني بل له الملك مالا نهاية له ازلا وابدا وذلك يعرف بالباطل
في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك الاية ولعل ان هذه الطريقة مبنية على انه لا يمتنع خروج الجسم
عن حيزه وقد مر تقريرها بالحيلة من الدلائل المشهورة ويمكن ان يستدل عليه بالعوارض
منها ان يقال لو وجب حصول الجسم في حيز فلا يخلو ان يكون هذا الحيز مخالفا للحيز عين
من الاجسام في جسد يلزم ان يكون الاحياز متخالفة لاستحالة الاختلاف بين الاعدام الصرفة ولو
كانت متخالفة فاما ان يكون متحيزة وانه يفضي الى الدور والتسلسل على ما عرف او لا يكون
متحيزة وانه محال لوجوب استحالة حصول الاجسام فيها والكل باطل او لا يكون مخالفا في جسد
فيلزم ان يكون للجسم حيز يمكن ان يحصل فيه غيره والى ان البعض مخالفا للبعض وبما ان الكل
حصول الغير في حيزه حصوله في حيز الغير فلا يمكن خروج كل جسم عن حيزه بالضرورة
ومنها ان يقال انه اذا وجب حصوله في حيز فقد تعين حيزه لا محالة في جسد اما ان يكون
ذلك الحيز مشارا اليه والمشار اليه متحيز بالضرورة فلو كان متحيزا في الجسم الذي هو فيه للزم الدور
وان كان متحيزا في الغير لزم التسلسل او لا يكون مشارا اليه في جسد لا يمكن ان يحصل الجسم المشار
اليه فيه فلا يلزم ان لا يجب حصول الجسم فيه في جسد يلزم ان يمكن خروجه عنه ومنها ان يقال ان الاجسام
الفلكية وان كانت الحركة على كليتها ممتنعة فالحركة على اجزائها لا تكون ممتنعة وكذلك على اجزاء
العنصرية لما نشاهدها بالحس مشاهدة قطعية ولو كان كذلك لكان خروج كل جزء من الاجزاء

العلكية والعنف عن حيزه ممكن

وهو المطلوب واما بيان ان القديم لا يصح عليه العدم فقد قيل فيه ان القديم موجود لذاته
وكل ما كان كذلك امتنع العدم عليه وهذا ضعيف جدا فان القديم لا يلزم ان يكون موجودا لذاته
قديما والاولى ان يقال فيه انه اذا صح عليه العدم فعدمه لا يخلو اما ان يكون لذاته وذلك محال لاستحالة كونه
قديما وهو معدوم ابدا او لما هو من لوازم ذاته وحينئذ يلزم هذا المحال ايضا او لا لهذا ولا لذلك
كذلك وحينئذ يفتقر عدمه الى مرجح فذلك المرجح ان كان حادثا يلزم اما الدور واما التسلسل
وان كان قديما يلزم ان يكون عدم هذا القديم قديما وحينئذ يلزم ان لا يكون هذا القديم قديما واما بيان استحالة
حوادث لا اول لها فقد عولوا فيه على انه لما كان لكل واحد من الحوادث اول وجب ان يكون للمجموع اول
وهذا ضعيف ايضا فانه لا يلزم ان يكون المجموع مساويا لجميع اجزائه في كل الاحكام بل لا يمكن
والا لامتنع ان يكون كل جزء من اجزاء المجموع هو كل المجموع والاولى ان يقال لما كان كل واحد من
اجزاء المجموع حادثا كان المجموع حادثا لان لكل واحد من الحوادث اول والا لا يكون الحادث
حادثا فللمجموع كذلك وهذا ظاهر واما الحجة الثالثة الحجة المشهورة في هذا الباب فهي
ان يقول العالم ممكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث اما انه ممكن فلوجوه منها ان العالم مركب
من اجزاء مختلفة نحو العناصر والافلاك وغير ذلك والمركب من الاجزاء مفتقر في الوجود الى كل جزء من الى الغير
اجزائه والجزء غير الكل لا محالة فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن فيكون العالم ممكنا ولا نقال
كيف يكون الجزء غير الكل وانه لا يمكن ان يتصور بدون الكل فان المعنى من الغير ان يكون هويته وماهيته
مخالفة لهوية الكل وماهيته والجزء كذلك فان الكل يحصل منه ومن غيره فيكون غيره من الاجزاء
داخلا في ماهيته ولا يمكن ان يكون غير هذا الجزء من الاجزاء داخلا في مفهوم هذا الجزء الا في هذا
الجزء كلا وذلك محال ولئن ثبت فيمكن ان يكون غيره من الاجزاء داخلا في ماهية هذا الجزء كان الجسم مثلا
جزء للانسان وللحيوان ايضا جزء منه ثم الجسم داخل في ماهية الحيوان فنقول الكل الجزء في الجزء
والجسم جزء الانسان لا جزء الانسان ومنها ان يقال انه اذا لم يكن ممكنا لذاته كان واجبا لذاته
لاستحالة كونه ممتنعا فهو موجود ولا يمكن ان يكون واجبا لذاته فانه اذا كان واجبا لذاته فلا يخلو
اما ان يكون كل جزء من اجزائه واجبا لذاته او لا يكون فان كان واجبا لذاته كان الواجب لذاته متعددا وذلك الكثر الوجود
يعرف بعد في اثبات الوحدانية وان لم يكن واجبا لذاته يلزم ان يكون العالم واجبا لذاته مع انه مفتقر
الى هذا الجزء الذي لا يكون واجبا لذاته فيكون واجبا لذاته مع انه لا يكون واجبا لذاته هذا خلف وللقائل
هو ان يسلم اذا كان القسم منحصرا في كونه واجبا او ممكنا او ممتنعا فيقول هذا من جملة ما قدمنا
الخلاف فيه فلا نعيده في موضع اخر ومنها ان وجود العالم زائد على ماهيته وكل ما يكون وجوده
زائدا على ماهيته فهو ممكن اما انه زائد على الماهية فلذلك بوجوه منها انا قد نعقل الماهية حال
ما نشك في وجودها والمعلوم غير ما هو غير المعلوم ومنها ان الموجود ينقسم الى الواجب والممكن
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة وحينئذ يلزم

ان يشارك في الوجود والا لما صح ذلك فيكون الوجود زائدا على ماهية كل واحد منهما ومنها انا لا ندرك
الجوهر جوهرا من قولنا الجوهر موجود ولو كان كونه موجودا نفس كونه جوهرا لتنزل
هذا القول منزلة قولنا الجوهر جوهر وذلك محال فيكون الوجود زائدا على الماهية واما ان كل ما يكون وجوده
زائدا على ماهيته فهو ممكن فلان الوجود لا يكون غنيا عن الماهية حينئذ والا لا يكون الماهية محلا له
او هي مع وجودها والكل باطل واذا لم يكن غنيا عن الماهية كان مفتقرا اليها والمفتقر ممكن فيكون
العالم ممكنا لما مر الايراد اللازمية على انه ممكن هو ان يقال ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام
مركبة من الهيولى والصورة والمركب من الشيئين مفتقر في التحقق الى كل واحد منهما والمفتقر ممكن اي مفتقر
كان فكذلك كل واحد من الاجسام وايضا اذا كان كل واحد جزئيه ممكنا فهو ممكن وقد كان كل واحد جزئيه
ممكنا اما الصورة فلانها حالة في الهيولى والحال يفتقر الى المحل وهو غيره فيكون ممكنا فالصورة كذلك
واما الهيولى فلانها وان كانت قابلة للصورة فلا يمكن ان يكون متحققا بالفعل الا وان يكون الصورة حالة فيها
فيكون مفتقرا في التحقق الى الصورة فيكون ممكنه كذلك ولا يقال لما كانت الصورة مفتقرة في التحقق الى الهيولى
والهيولى الى الصورة كذلك لزم الدور اذا الصورة مفتقرة الى الهيولى المعينة والهيولى لا يكون مفتقرة الى الصورة
المعينة بل الى صورة ما ولان افتقار احد الشيئين الى الاخر لا يكون دورا وقد وجد هذا في كثير من الصور كما
في المضافين وغيرهما بل الدور انما يلزم اذا كان كل واحد منهما يتوقف في التحقق على صاحبه فيما
نحن فيه لا يكون كذلك فيكون العالم ممكنا واما ان كل ممكن حادث فلان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمؤثر
وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا ولا وجه الى كونه موجبا لان كل عرض صح ثبوته في جسم فانه
يصح ثبوته في جسم اخر على الخصوص اذا كان بين الاعراض متضادة فانها اذا كانت متضادة كانت
متعاقبة في المحل فنسبة الموجب الذي لا يكون جسما ولا جسمانيا الى كل واحد من الاجسام واحد فلم يكن
اختصاص بعض الاجسام بقبول بعض الصفات منه اولى من الباقي بل يخلو كل واحد من الاجسام
عن كل واحد من الاعراض او يجتمع كل من الاعراض المتضادة في كل واحد من الاجسام وكل ذلك
محال فيكون المؤثر في وجود العالم مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو حادث فالعالم حادث
فان قيل لم قلتم بان العالم ممكن واما قولكم انه مركب من اجزاء مختلفة فذلك في حيز المنع اذ العالم المتنازع
فيه ان يكون حادثا او لا يكون لا يلزم ان يكون مركبا بل انما يكون مركبا اذا كان النزاع في حدوث
الاجسام واعراضها نحو العناصر والافلاك وما يتعلق بها اما اذا كان النزاع في هيولياتها كما نقل
عن ارسطاطاليس واتباعه فلا ولئن سلمنا بان المتنازع فيه هو هذا العالم المركب من هذه الاجزاء
لكن النزاع كان في حدوث هذا العالم فكذلك في كل جزء من اجزائه فلم قلتم بان كل جزء من اجزائه مركب بل لا يمكن
ان يكون مركبا اذ الجزء الواحد من اجزائه هو الهيولى وذلك غير مركب ولئن سلمنا انه لم يخرج عن حده هو
مركب لكن لم قلتم بان المركب مفتقر في الوجود الى كل جزء من اجزائه بل لا يلزم ان يكون كذلك فان المركب حال بقائه
لا يفتقر في وجوده الى اجزائه

وجوده لم

التي يتركب منها هي لا ابتداء لا ابعاد السطحية بين متركب من الخطوط والسطحي لا ابتداء ولا يكون مفتقرا الى
كل واحد منها حالة البقاء ولئن سلمنا ان المركب مفتقر الى الغير لكن لم قلتم بان المفتقر الى الغير ممكن
بل يجب ان لا يكون ممكنا اذا الممكن عبارة عن ان لا يكون وجوده ضروريا ولا عدمه كذلك والمفتقر الى الغير
يجوز ان المفتقر اليه يكون واجبا او ممتنعا لا يمكن ان يكون ممكنا على هذا التفسير وكيف وان كان
مفتقرا الى الواجب كان وجوده ضروريا فلا يمكن ان لا يوجد واذا كان مفتقرا الى الممتنع كان عدمه
ضروريا ولا يمكن ان يوجد هذا على الوجه الاول واما على الثاني وهو قوله انه اذا لم يكن ممكنا لذاته
كان واجبا لذاته فنقول لم قلتم بان الموجود لما لم يكن ممكنا لذاته كان واجبا لذاته وقد كان
امكن ان يكون من الموجود لا ممكنا لذاته ولا واجبا بل يكون مركبا عنهما اذ المركب من الواجب والممكن
لا يكون من حيث هو هو ممكنا ولا واجبا ولئن سلمنا انه واجب لذاته لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون كل
جزء من اجزائه واجبا لذاته قلتم بل يلزم ان يكون واجبا لا يستحيل ان لا يكون واجبا كما ذكرتم وهو انه
يلزم منه ان يكون العالم واجبا لذاته مع انه لا يكون واجبا لذاته او نقول انه لا يخلو اما ان يكون مستحيل
او لا يكون واما كان ذلك لا يتم ما ذكرتم اذ على الاول قسمته مما ساق الثاني منهما والثاني مما ينافي به او كذلك او نقول
لم قلتم بان العالم لا يمكن ان يكون واجبا لذاته ولا يكون واجبا لذاته وانما لا يمكن ان يكون كل واحد منهما
من جهة واحدة اما اذا كان من جهتين مختلفتين فلا فان الممكن ان يكون الشي بحسب ذاته
متصفا بصفة وبحسب صفة من صفاته لا يكون متصفا بتلك الصفة واما على الوجه الثالث وهو
قوله ان وجود العالم زائد على ماهيته فنقول انه على الاول ان الوجود الذي لا علة له لو كان زائدا
ذكرتم لكان الممكن ان نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع الشك في حصوله في الاعيان وذلك
فلا يمكن والا لكان للوجود وجود اخر ولزم التسلسل لا يمكن الشك به بحصول الوجود في الاعيان
بعد تصور ماهيته لا يكون شكا في ثبوت وجود اخر له بل يكون شكا في ثبوته للماهية وذلك يقتضي
كونه مغايرا للماهية فان حصول الشي للشي انما يكون بعد حصوله في نفسه فالوجود ما لم يحصل اولا
لا يمكن ان يكون حاصلا لغيره وبهذا ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره
واما في الثاني وهو قوله ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن فنقول سلمنا ان مورد التقسيم
وهو الموجود امر مشترك يصح ان يقال على هذا وعلى ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم منه ان يكون الوجود
زائدا على الماهية قوله انهما يشتركان في الوجود والا لما ذكر قلنا لا نسلم بل لا اشتراك الا
والا لكان ثبوته للماهية يتوقف على ثبوت الماهية في الخارج فان ثبوت الشي للشي فرع على ثبوت ذلك
الشي في نفسه وما لا ثبوت له في الخارج استحال ثبوت غيره له في الخارج ولو توقف لكان من اللوازم
ان يتقدم الوجود على نفسه كان للشي الواحد وجودان في الخارج باطل ولان الكلام في ذلك
الوجود كالكلام في هذا وانه يفضي الى التسلسل لا يقال الوجود موجود بوجود هو نفسه اذ ماهيته
الوجود يمكن ان نعقلها مع الشك في تحصله في الخارج

محصله الماهية

ثم انهما لا يشتركان في الا في الاول ان يكون هو زائدا على الماهية ولو كان زائدا على الماهية يصح تعقل
في الخارج من الذهن مع كونها موجودة او بالعكس وذلك لا يصح واما في الثالث وهو
قوله انا ندرك الفرق بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر موجود فنقول حيث انه
كذلك لكنا ندرك الفرق ايضا بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر ماهية فيلزم ان يكون
كون الجوهر ماهية امرا زائدا عليه وكذلك بين قولنا الاسد اسد وبين قولنا الاسد ليث فيجب
ان يكون ليثية زائدا عليه وانما كان العلم بكون الوجود مشتركا وزائدا على الماهية ضروري
فانه اذا كان كذلك فلا يكون مختلفا فيه ثم ان سلمنا ان وجود العالم زائد على الماهية لكن
لم قلتم بانه يلزم منه ان يكون العالم ممكن الوجود واما قوله ان الوجود لا يكون غنيا عن الماهية
حيث فنقول ممكن ان يكون غنيا في ذاته عن الماهية لكنه لذاته يقتضي ان يكون مقارنا للماهية وهذا
القدر لا يلزم ان يكون الوجود في نفسه ممكنا ثم الاثر ان ذات البارى تعالى وتقدس يقتضي صفات ثابتة له
ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته اليها بل نقول ان ذاته تعالى غنية عن تلك
الصفات ولكن حصول تلك الصفات من لوازم ذاته فكذلك هاهنا نحو فيه يمكن ان يكون الوجود
غنيا في نفسه عن الماهية ولكن من لوازم الوجود وجود مقارنته للماهية وقوله انه مفتقر الى مؤثر
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر هو الماهية وليس حال المؤثر لا بد ان يكون موجودا قبل الاثر
فلو كانت الماهية مؤثرة في وجود نفسها لكانت موجودة قبل ان يكون موجودة هذا خلف
فنقول لم قلتم بانه يكون موجودا افتقار الاثر وذلك كان من الدليل ما يدل على انه لا يكون موجودا
كما في ان الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها لا يتوقف على الوجود
والا لمن تقبل الوجود خالية عن تلك اللوازم فلا يكون تلك اللوازم لوازم الماهيات مطلقا
بل لوازم الوجود او اللوازم شرط الوجود وليس كلامنا فيها بل الكلام في الامور التي هي اللوازم
مطلقا نحو الزوجية للاربعة والمحاذاة للنقطة مثلا ولما بطل ذلك ثبت ان اقتضاها للوازمها
لا يتوقف على الوجود او نقول قابلية الماهيات الممكنة للوجود لا يمكن ان يكون مشروطا بشرط الوجود
والا لزم التسلسل ولما جاز ذلك مع عدم التوقف للقابلية على الوجود فلم لا يجوز للمؤثرية او نقول
ان كونها قابلة للوجود حكم ثابت لها لا بالفاعل بل لذواتها فان ذواتها لذواتها قابلة للوجود
فتلك القابلية يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن ان يكون ذلك التاثير متوقفا على الوجود
والا يلزم الدور ولئن قال الممكن لا يكون مفتقرا الى مؤثر لو كان يكون ذلك المؤثر واجبا فنقول
ذلك الواجب اما ان يكون وجوده مساويا للوجود غيره او لا يكون ولا محال للثاني على ما تكلم
فتعين الاول وحينئذ فذلك اما ان يكون ذلك الوجود لا مقارنا للماهية هي غيره او لا يكون ولا محال
للثاني لما لكلام سابقا في اثبات الوجود للبارى سبحانه وتعالى فبقي الاول وحينئذ اما ان يقال ان ذلك
الوجود وان كان مقارن للماهية

ما يعني عن المؤثر او نعلم ان المؤثر فهو نفس تلك الماهية او نعلم ان المؤثر فهو شيء اخر اما الاول والثاني فلانهما ان
علم لا يصح مثلهما في الاجسام والاعراض واما الثالث فلانه يقدح في كون ولحصول الوجود واجبا لذاته وذلك
محال واما ما يكون من الدلائل الالزامية وهو قوله ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة
فنقول هب انه كذلك لكن لم قلتم بان الصورة من الهيولى من الامور الممكنة قوله الصورة حالة في الهيولى
فتكون مفتقرة اليها قلنا لم لا يجوز ان تكون الصورة غنية بحسب ذاتها عن الهيولى ولكنها لذاتها تقتضي
ان تكون مقارنة لها وحينئذ الهيولى على ما هو قيل ثم ان سلمنا انها مفتقرة الى الهيولى لكن لم قلتم ان الهيولى
مفتقرة الى الصورة ولم لا يجوز ان تكون بحسب ذاتها غنية عن الصورة ولكنها لذاتها تقتضي ان تكون مقارنة
لها ولا نسلم انه لو كان كذلك لما ذكرتم لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الغير ولا يكون مفتقرا كذلك فان من الجائز
ان يكون الشيء بحسب ذاته غنيا عن الغير حتى يمكن تصوره بدون ذلك الغير لكن لذاته يقتضي ان لا يكون بدون ذلك
الغير كما مر ثم ما قيل ثم نقول سلمنا ان ما ذكرتم من الوجوه يدل على كون العالم ممكنا لكن عندنا
ما يدل على خلاف ذلك وذلك على التفصيل يعرف من اثبات العلم بالصانع تعالى وتقدس ثم ان سلمنا
انه ممكن لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود به اولى حتى يكون غنيا عن المؤثر ولئن سلمنا ان الوجود والعدم بالنسبة
الى على السواء لكن لم قلتم بانه لا بد له من مؤثر وسنذكره في ابطال العلم بالصانع ايضا ان شاء الله تعالى
ثم ان سلمنا انه لا بد له من مؤثر لكن اذا كان ذلك المؤثر محدثا او لم يكن الاول او الثاني ممنوع وحينئذ ثبت احتياجه
الى المؤثر اذا ثبت حدوثه واما بقية حدوثه اذا ثبت احتياجه الى المؤثر فيلزم الدور ثم ان سلمنا احتياجه
الى المؤثر فلم قلتم بانه لا يكون موجبا قوله الاجسام متساوية في قبول جميع الصفات فلو كان المؤثر
موجبا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس قلنا هذا حينئذ المنع بل يكون
المتصف بهذا البعض اولى من المتصف بذلك او بالعكس والاجمالي متصف به لا يستحيل ان يكون ذلك اختصاص
بالشيء عند ان يحصل به غيره ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يلزم ان يتساوى النسبة الى كل الاجسام مساواة
جميع الاجسام في قبول الاثر عنه ثم ان سلمنا ذلك لكنه منتقض بالقادر فان نسبته الى الضدين المقدورين
على السواء ثم انه يصدر عنه احدهما دون الاخر ثم ان سلمنا ان المؤثر فاعل بالاختيار فلم لا يجوز ان يقال
انه لا اله موجد لوجود الاجسام وما لا اختيار فاعل لصفاتها او نقول ان ههنا شيئا يوجد وجود الاجسام
ويوجد وجود قادر ثم ان ذلك القادر يتولى تخصيص الاجسام بصفاتها المخصصة واعراضها المعينة
ثم ان سلمنا ان فاعل الاجسام فاعل لها ما هو فلم قلتم انه لا بد من حدوثها وانما يكون كذلك ان لو كان الحدوث علة
للاحتياج وانه ليس والا لزم الدور بل العلة هو الامكان لكن بشرط ان يكون المكون مما يحدث بلا شرط ان يكون
حادثا فان ذلك يقتضي الدور الجواب اما قوله العالم المتنازع فيه لا يلزم ان يكون مركبا فنقول اذا كان
العالم في حدوث هذه الاجسام الحالية نحو العناصر والافلاك وما يتعلق بها من الاعراض فلا يندلب
ان العالم الذي يبحث عنها به فهو مركب من اجزاء مختلفة وانه هو المتنازع فيه ايضا وان كان المتنازع فيه فقد
تكون هذا وقد لا يكون قوله ولئن سلمنا انه مركب لكن لم قلتم بان المركب مفتقر في الوجود الى كل جزء من اجزائه
فنقول المركب من الاجزاء

عبارة عن مجموع تلك الاجزاء ومجموع تلك الاجزاء دون تلك الاجزاء المجتمعة والمركب حال انتفاء الحلول ليس يكون مركبا من الاجزاء الى ان يتوقف
منها فيلزم انتفاؤه اولا يكون فان كان مركبا منها فقد كان مفتقرا اليها في الوجود ايضا لا يمكن ان يكون بدونها
البتة وان لم يكن فلا يتجه نقضا قوله سلمنا ان المركب مفتقر الى الغير فلم قلتم بان المفتقر الى الغير ممكن فنقول
انه اذا كان مفتقرا الى الغير من حيث انه لا يكون موجودا بذاته ولا عدمه كذلك فاذا لا يمكن ان يوجد عند وجود غيره
وما لم يكن موجودا بذاته ولا عدمه كذلك كان جائز الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى وجود غيره وعدمه
ولا بالنظر الى ما يحصل به او يمتنع عنده ايضا فان ذلك وان كان ممكنا في ذاته فقد كان واجبا بالغير او ممتنعا
وهذا ظاهر واما في الوجه الثاني وهو الوجه الثاني فلما بانه اذا لم يكن ممكنا لذاته كان واجبا لذاته فنقول اذا ثبت
القسمة منحصرة في الواجب والممكن والممتنع والمحال لا يمكن ان يكون ممتنعا فهذا اما واجب وممكن فاذا لم يكن ممكنا حيث يكون
واجبا واما المركب ان الواجب والممكن فانه يكون ممكنا اولى من الغير لما انه مفتقر في الوجود الى الممكن وقوله لما
انه واجب لذاته لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون كل جزء من اجزائه واجبا لذاته حينئذ فنقول هو فيه وجوب كل جزء من اجزائه
لا يمكن نفي الامر بما نبينه من بعد والكلام فيه اي وجوب كل جزء من اجزائه على تقدير وجوبه قوله انه لا يخلو
ان يكون سبب الوجود او لا يكون وايا ما كان لا يتم ما ذكرتم فذلك من حسن المنع لما انه يتم وان كان جهة الاول
في القسمة مما فيه المعاني وهو الثاني مساويا للاول فانه يلزم منه ان لا يمكن تحقق كل واحد منها الا بانضمام
منه ان يتحقق احدهما بدون الاخر ان لا يتحقق احدهما اصلا او يجب كما في هذه الصورة قوله يمكن
ان يكون واحدا لذاته ولا يكون واحدا لذاته كل من جهتين مختلفتين فنقول اذا كان الكلام في مجموع
الذات والصفات كما مر فلا يمكن ان يكون واحدا لذاته ولا يكون واجبا اذ المجموع من حيث هو المجموع
شيء واحد واما قوله في الوجه الثالث انه لو كان كما ذكرتم لكان من المحال ان يعقل ماهية الوجود وحقيقته
مع الشك في حصولها في الاعيان فنقول الشك في حصول الوجود ليس شكا في وجوده لان الوجود لا يلحقه
وكيف وانه يحال ان الوجود عرض زائد للوجود والعلم اما للوجود فلا بد اذا قيل كان الحاك
مثل الجمل وحينئذ لا يكون كل واحد منهما في اجزاء اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا او محلا
وذلك محال ولانه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين ويلزم التسلسل ايضا فان الحاك في ذلك الوجود
نحو الحالة في هذا اولى من الجمع فلانا لو قدرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية
يلزم ان يكون تلك الماهية موصوفا بالوجود معدومة وذلك على خلاف العقل ولما بطل ذلك ثبت ان الشك
في حصول الوجود ليس شكا في حصول وجود اخر له بل هو شك في حصوله للماهية وذلك لا يفرقها
بل هو الذي يتمسكانه اولا لحصول المطلوب ولا نسلم انه لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان
حصول الوجود للماهية امرا زائدا على نفس الوجود فان حصول الشيء للشيء الاخر لا يمكن ان يكون زائدا
والا لكان هذا ايضا حاصلا له لكن الحاصل فيلزم التسلسل بل حصول الشيء للشيء امر ذهني لا حصول له
في الخارج واما نفس الوجود فلا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني فظهر الفرق واما قوله في الوجه
الرابع انه لا يتبين لنا ذلك في الوجود والا لكان ثبوته للماهية متوقفا على ثبوت الماهية في الخارج
فنقول اما ان يكون كذلك

وجوب

لم يكن موجودا

اذا لم يكن بعينه الماهية من حيث انها ماهية كافيا في قابلية الوجود لا نفكاك الماهية القابلية للوجود لو
كانت معدومة لا محالة وحينئذ يلزم ان يكون المعدوم موصوفا بالوجود لانا نقول الماهية من حيث انها هي
اعتبار يجامعها الاعتبار كونها موجودة او معدومة واسقاط كونها موجودة عن درجة الاعتبار
في قابليتها للوجود لا يقتضي دخول اعتبار كونها معدومة في قابليتها للوجود الا ترى ان الماهية
لا يمكن الحكم عليها بكونها ممكنة حال اعتبار كونها موجودة لما انها حال الوجود لا تكون قابلة للعدم وكذا
وكذا حال اعتبار كونها معدومة وبالجملة فالماهية من حيث هي الماهية لا تكون متصفة بصفة البتة ثم
الدلالة قائمة على كونه مشتركا منها انا اذا عقلنا موجودا ما ثم ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل
الاعتقاد كونه جوهرا او عرضا ومنها انه نقيض للسلب والسلب امر واحد فكذا ما نقابله ولا
يقال السلب ايضا متعدد بتعدد ماهيات الاشياء فان مثل الماهية من حيث هي الماهية لا تكون متصفة
بصفة ما كما مر فلا يمكن اتصافها بصفة كونها زائدة ولا بصفات الصفات التي هي في حيز
المنع فان السلب ليس بواحد اذ السلب يتعدد بتعدد ما عنه السلب والا لكان الحال واحدا فيها حصول
وتعيين والاصح ان الوجود الذكر اذا كان مشتركا كان زائدا على الماهية ولو كان زائدا على الماهية لصح تعقل
الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن كونها موجودة فيقول هذا ضعيف جدا لانه لا معنى للوجود
الا نفس الحصول لا باعتبار ذاته فاذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الاعيان فهذا التعقل لا يمكن الا بالذهول
عن كونها موجودة واما قوله الثالث من هذا الوجه انا ندرك التفرقة بين قولنا الجوهر جوهر
وبين قولنا الجوهر ماهية فيقول كون الجوهر ماهية اعتبار زائد على نفس كونه جوهرا لكنه اعتبار ذهني
بخلاف الوجود وكذا الكون الاسد ليثا ايضا اعتبار اضافي ومعنونا به ايضا لكنه لا يحصل في
الخارج بخلاف نفس الوجود قوله سلمنا ان الوجود زائد على الماهية لكن لم قلتم بانه يلزم منه ان يكون
العالم ممكن الوجود قلنا لما مر ان ذلك الوجود اذا كان زائدا على المحل استحال كونه عارضا للشيء الماهية
قوله لم لا يجوز ان يكون غنيا عن المحل لكنه يقتضي كونه مقارنا لتلك الماهية قلنا مقارنته الشيء لغيره ليست امرا
زائدا والا لزم ذلك الزائد ايضا مقارنا له لا محالة فيلزم التسلسل واذا لم يكن المقارنة زائدة على الماهية
لم يمكن جعلها معلول الماهية المقارنة ثم ان سلمنا ذلك لكن الشيء لما وجبت مقارنته لغيره فبعد زوال ذلك
الغير لا بد وان يزول ذلك الشيء فيلزم من فرض عدمه فرض عدمه وذلك ما يحقق علو الامكان
قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر هو الماهية ثم جملة ما قدمت الكلام فيه واما قوله الاولى ان ذات البارئ
سبحانه وتعالى الى آخره فانه اضعف سؤاله هذا المقام لكنا نقول ان قول الموجود على الواجب
وعلى الممكن بالاشتراك الاسم وان وجود الممكنات زائد على ماهياتها لما علمت من الدلالة على ذلك وجود
الله تعالى والكلام في هذا البحث اثبات العلم بالصانع تعالى وتقدس قوله ان الماهيات مقتضية للوازمها
واقتضاؤها للوازمها لا يتوقف على الوجود فيقول لم لا يتوقف على الوجود لما انه جملة الا ان حاله
في الخارج بل له وجود في الذهن وكذا القابلية حيث هي قابلية والا لزم التسلسل قوله المؤثر في الوجود
اما ان يكون موجودا مساويا للموجود حتى

ولا يدعوهم

249

او لا يكون قلنا مقتضيات انه يكون مساويا وان المؤثر فيه هو نفس الماهية فلم قلتم بانه يمكن ان يكون ذلك كذلك
والما يمكن ان يكون كذلك اذا لم يكن الوجود صفة للاجسام ومن اعراضها زائدا على ماهياتها والحق انه زائد
كما مر واما قوله في الوجه الرابع لم لا يجوز ان يكون الصوفي مع ذاتها غنية عن الصورة ولكنها لذاتها
تقتضي ان يكون مقارنة لها فنقول قد عرفت انه كذلك لكن لا نحتاج الى التكلف في هذا الكلام والتعرض
لما يحقق في ذكر هذا المقام لما قنعنا بالالزام على مذهب الخصم وقد كان الجمهور من الفلاسفة
اتفقوا على ان العالم ممكن لذاته وغني عن غيره وكفانا قوله سلمنا انه ممكن لكن لم لا يجوز ان يكون
الوجود اولى قلنا انه لا يجوز اصلا لما ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوا قوله سلمنا
ذلك لكن لم قلتم بانه لا بد له من مؤثر والكلام فيه كما هو حقه يجيء في اثبات العلم بالصانع تعالى وتقدس
واما بيان ان المؤثر لا يمكن ان يكون موجبا فبيانه على سبيل التفصيل يجيء ايضا واما قوله
لا نسلم ان نسبة المؤثر الى كل الاجسام نسبة واحدة فيقول اذا كان المؤثر جسما او جسمانيا فقد عاد الكلام
واذا لم يكن جسما ولا جسمانيا والاجسام بأسرها قابلة للاثر الفائض عنه فما لاجله اختص البعض
بقبول ذلك الاثر عنه حاصل في الحال فيكون الكلام في ذلك القبول على السوا قوله المقتضي لهذا البعض
من الصفات اما ان يكون او لا يكون متصفا بالعين واما المخصص فذلك لا يكون من اللوازم اذا كان
المؤثر مختارا قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم من تساوي النسبة الى كل الاجسام تساوي الاجسام
في قبول الاثر قلنا انه يلزم ضرورة تساوي الاجسام في الجسمية واما قوله انه ينتقض بالقادر فذلك
من جملة ما قدمت الكلام فيه في الطريقة السالفة قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا لوجود الاجسام
وفاعلا بالاختيار لصفاتها قلنا لا يجوز فان الاجسام لا تكون خالية عن الحصول في الاحياز مثلا
فلو جاز هذا الى ان الحاصل ان يكون الاجسام قديمة والفاعل لصفاتها فاعلا مختارا او ذلك لا يمكن
لاستحالة ان يكون موجدا لتلك الصفات بالارادة والاختيار اذ الاختيار يحل او في الفرض
عن قوله يمكن ان يقال ان هنا شيئا موجبا لوجود الاجسام ولوجود ذلك قادرا ايضا قوله سلمنا
ان فاعل الاجسام فاعل لها بالاختيار فلم قلتم انه لا بد من حدوثها قلنا هذا ايضا من جملة ما قد
مر الكلام فيه كلا وجملة في الطريقة السالفة فلا نعيده مرة اخرى واما الحجة السادسة فنقول
اذا كانت الاجسام قديمة فقدمها اما ان يكون وصفا وجوديا او عدميا والقسمان باطلان فالقول بكونها
قديمة باطل اما انه لا يمكن ان يكون وجوديا فلانه اذا كان وجوديا فاما ان يكون عين الجسم او زائدا عليه
والاول باطل والالكان العلم بكون الجسم جسما عين العلم بكونه قديما مثل العلم بكونه جسما
بالضرورة والحاصل ليس كذلك والثاني ايضا باطل لان قدم الجسم اذا كان زائدا على ذاته فذلك
الزائد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما كان قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا
كان قدم القديم وصفا حادثا وحكم جملة

فلا محالة يوجد اصلا واما انه لا يمكن ان يكون عدميا فلانه اذا كان عدميا كان الحدوث الذي هو نفس
وجوده كذلك لكن ذلك الوصف اما ان يكون حادثا فيكون حدوثه زائدا عليه فيلزم التسلسل واما ان لا يكون
حادثا بل يكون قديما فيلزم ان الوصف المحتاج ثبوته الى ثبوت الحادث قديما وهذا محال فيكون القول بالقطع
محالا فان قيل نظم هذه الحجة ليس نظما مفيدا وذلك لان الملازمة لا تخلو من ان يكون امرا ثبوتيا
او لا يكون والاول باطل ايضا اولا فلانها اذا كانت ثبوتية فاما ان يكون ملازمة للامرين او لا فان يكون
فان كانت ملازمة كان ذلك كونها ملازمة للامرين زائدا على ذلك فيلزم التسلسل وان لم تكن ملازمة
كانت الملازمة منتفية لا يمكن تحققها اصلا واما ثانيا فلان الملزوم هو مع الجسم اذا كان مستلزما
لكونه وصفا ثبوتيا او لا ثبوتيا لما ذكرتم فلا محالة لكونه قديما وحينئذ يلزم ان يكون اللازم
والملزوم هنا من الامور العدمية والامور العدمية اذا كانت متصفة بالملازمة كانت الملازمة صفة ثبوتية
لاستحالة اتصاف الامر العدمي بالصفة الوجودية فاذن الملازمة لا يكون امرا ثبوتيا واذا
كان كذلك فنقول لا فرق بين ملازمته لا ثبوتيتها ولا بين عدم الملازمة والا لتميز عدم الملازمة
عن الملازمة العدمية فيكون العدم متميزا وتعين ولا معنى للوجود الا هذا والثاني ان الملازمة
عبارة عن امتناع تحقق الملزوم الا عند تحقق اللازم وذلك غير معقول فان ما يمتنع تحققه بدون
اللازم فذلك اما نفس الماهية او وجودها او المجموع والاول باطل لان نفس الماهية
من حيث هي هي لا تكون متصفة بصفة ما اصلا فلا يمكن ان يقال انها ممتنعة او واجبة
فلا والثاني كذلك فان وجود الماهية من حيث هو وجودها لا يوصف بصفة كونه ممتنعا
بدون اللازم فلانا يوصف بصفة كونه ممتنعا اذا كان ذلك العدم من لوازمه وكذلك الثالث
فان المجموع من حيث هو المجموع لا يكون متصفا بصفة كونه ممتنعا بدون ذلك ولا ثالث لهم فلنتم
بان القسمة منحصرة في هذه الثلاثة فان هذه الملازمة تحققها الا ان يكون المسمى بهذه الثلاثة وهو ظاهر
ولئن قال بحيث لا يدعي ملزومية الشيء من حيث هو ذلك الشيء ماهيته كان ذلك الشيء او غير ماهيته بل يدعي
ملزوميته من حيث انه ممتنع التحقق بدون ذلك فنقول هذا كذلك لكنه من تلك الصفة ملزوم وحينئذ
ولو ان ذكر ذلك فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء ذلك الشيء بل يلزم انتفاء المجموع وهو ذلك الشيء
مع تلك الصفة وذلك لا يفيد والثالث انه اذا كان ممتنعا بدون ذلك فاما ان يكون امتناعه
في جميع الاحوال او في بعضها والاول باطل فان من جملة الاحوال التي يمكن اعتبارها هو انه لو يكون
ممتنعا بدون ذلك والثاني كذلك فانه اذا كان ممتنعا بدون ذلك في بعض الاحوال فذلك البعض
غير معين فلا يلزم من عدم وجود هذا الامر الذي هو ملزوم في الجملة عدم ذلك قطعا وقد كان
الممكن ان يكون ذلك البعض من الاحوال غير هذا البعض الذي هو صادق فيه وجود هذا الامر الذي هو
ملزوم الذي في الجملة والرابع ان الملازمة بين هذا

وذلك مفتقر في التحقق الى عدم هذا او وجود ذلك لاستحالة الملازمة بدون احدهما والحال لا يخلو
او عدمه فكذلك من تحقق اللازم او عدمه فانه اذا كان متحققا فقد تحقق احدهما فهو وجود
اللازم وان لم يكن متحققا فقد تحقق احدهما ايضا وهو عدم الملزوم وكما ان الملازمة مفتقرة الى
احدهما وهو اما عدم هذا او وجود ذلك فكذلك كل احدهما فانه لا يمكن ان يتحقق بدون الملازمة وتقدير انتفاء
اللوازم ان لا يتحقق هذا المجموع وهو وجود هذا مع عدم ذلك على تقدير تحقق احدهما او
هذا المجموع مما يحقق الملازمة بين هذا وذلك بالضرورة فيلزم الدور والخامس ان الملازمة بين هذا
وذلك في هذه الصورة لا يمكن تحققها الا وان يكون من احد الجانبين لا غير وانه من جملة ما يستحيل تحققه
وذلك لانه لا افتراق بين هذا وذلك في التحقق لا يخلو من ان يكون متحققا او لا يكون فان كان متحققا فظاهر
استحالة الملازمة بينهما مخصوصة على الخصوص اذا كانت من احد الجانبين لا غير وان لم يكن فكذلك لان
الملازمة بينهما من احد الجانبين لا غير حينئذ وقد كانت الملازمة من الجانبين متحققة بالضرورة لامتناع
وجود هذا بدون ذلك وامتناع وجود ذلك بدون هذا كذلك هذا من جملة ما يتعلق بالقدح في خطوط هذه
الحجة اما سلامتها عن القدح لكن لم قلتم بانه اذا كان الجسم قديما ان يكون ثبوتيا او لا يكون
لا يقال لانه لا واسطة بين الثبوت واللاثبوت فان مورد التقسيم بالثبوت واللاثبوت لا يمكن
ان يكون نفس الثبوت ولا يمكن ان يكون نفس اللاثبوت ايضا لما ان مورد التقسيم مشترك بين الثبوت
واللاثبوت والثبوت لا يمكن ان يكون مشتركا بين الثبوت واللاثبوت وكذلك اللاثبوت لا يمكن ان يكون
مشتركا بينهما ايضا ولما لم يكن نفس الثبوت ولا نفس اللاثبوت كذلك فلا بد وان يكون مغايرا لهما فذلك
هو الواسطة او نقول مورد التقسيم قد يكون بدون الثبوت وقد يكون بدون اللاثبوت
ايضا لانه اذا كان مع الثبوت فلا يكون مع اللاثبوت واذا كان مع اللاثبوت فلا يكون مع الثبوت
فيكون مغايرا للكل واحد منهما وذلك هو الواسطة او نقول الواسطة بينهما لا تخلو من ان يكون متحققة
او لا يكون فان كانت متحققة فظاهر وان لم يكن فلذلك لاستحالة انتفاء كل واحد منهما حينئذ وانهما
بنقيضين ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا عليه قوله ذلك الزائد اما ان يكون
قديما او حادثا قلنا لم لا يجوز ان يكون قديما قوله انه اذا كان قديما كان قدم القدم زائدا عليه
ويلزم التسلسل قلنا انما يلزم ذلك لو كان ان لم يكن القدم قديما لذاته فلم قلتم بانه لا يجوز ان يكون كذلك
ثم ان سلمنا انه لا يكون قديما فلم لا يجوز ان يكون حادثا وهذا انما لا يلزم منه ان يكون القدم حادثا وكيف وقد
كان من الممكن ان يكون الشيء باقيا ببقاء لا ان البقاء يكون باقيا كما ذهب اليه الاشعري ومن تابعه ولئن سلمنا ذلك
لكن ما ذكرتم معارض بمثله وذلك ان الجسم لو كان حادثا لكان حدوثه اما ان يكون عين ذاته وحينئذ يلزم
ان يكون العالم بعينه عالما بحدوثه بالضرورة او زائدا عليه وحينئذ ان كان ذلك الزائد حادثا لزم التسلسل
وان كان قديما لزم ان يكون حدوث الحادث قديما وهو محال او لانه ذكرتم منتقض بقدم الله سبحانه وتعالى
وذلك لان قدمه لا يخلو

وذلك الزائد

من ان يكون عينه فانه حينئذ يلزم من العلم به العلم بنفسه وبالعكس وليس كذلك او لا يكون بل يكون زائدا عليه
ان كان قديما لزم التسلسل وان كان حادثا لم يحتج الى كون الشيء قديما وعلى كونه قديما وعلى هذا
نقول ان القدم يجب تقادم العهد فان ذلك القدم لا يخلو من ان يكون عين الذات او لا يكون والثاني باطل
ذلك الذي مر ذكره في الحيز والعلو والجواب اما الوجوه التي يلزم منها القدح في نظم هذه
الحجة فانها في غاية السقوط [illegible] ودليله ان كل واحد من تلك الوجوه لا يخلو من ان يلزم منه القدح
في الملازمة او لا فان لم يلزم فظاهر وان لزم فكذلك حينئذ يلزم الملازمة بين الشيئين [illegible]
لم يلزم منه القدح في الملازمة وان لا يلزم ولئن قال الخصم لا ندعي القدح في نفس الملازمة بل
ندعي القدح في نفس هذه الملازمة فنقول هب انه كذلك لكن الوجوه المذكورة بعضها قادح
في نفس الملازمة وبعضها قادح في الملازمة التي في ثبوت اللازم فيها اعني بالنسبة الى الملزوم ولو كان
كذلك لكان كل واحد منها متضمنا للجواب الذي مر ذكره اذ اللازم وهو القدح في الملازمة اعم
من الملزوم فيما مر او نقول له ان اول الوجوه لم قلتم بان الملازمة لا تكون امرا ثبوتيا واما التسلسل
فذلك باطل لان الامور الثبوتية الحقيقية فاما في اعتباره فلا ولئن سلمنا انها لا تكون من الامور
الثبوتية فلم قلتم بانها لا تكون محققة والامور العقلية حسب من الامور العدمية لا تخلو عن التحقق
حسب [illegible] واما قوله لا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة فذلك لا يجب المنع
اذ اللازم والملزوم يعتبر فيه الملازمة التي لا ثبوت لها على خلاف عدم الملازمة [illegible] لم يكن
لا ينفك بعينه مقابلة [illegible] الملكة والا لا يكون [illegible] عدم هذا ممتنع وعلى ذلك [illegible] واما في
الثاني من الوجوه فنقول ما يمتنع تحققه بدون اللازم فذلك حيث انه ممتنع التحقق بدونه ملزوم وذلك
هو حقيقة [illegible] واما قوله انه اذا كان ملزوما بهذا الوصف فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاؤه
بل يلزم من انتفائه انتفاء المجموع فذلك ضعيف لانا [illegible] من لوازم انتفاء المجموع اذا كان ذلك
الوصف اعني كونه ممتنعا بدون اللازم من الامور الثابتة في نفس الامر ولو كان كذلك لكان مفيدا بالضرورة
واما في الثالث منها فنقول انه اذا كان ممتنعا بدون ذلك كان [illegible] وقد يكون في جميع الاحوال
ولا فساد فيه اصلا فانه اذا كان ممتنعا في جميع الاحوال فممتنع حال كونه لا ممتنعا بالضرورة
نعم انها اذا كان ممتنعا في هذه الحالة بحصول اللازم [illegible] لكن اذا تحقق حتى يلزم من تحققه
تحقق اللازم [illegible] وهو المطلوب وقد يكون في البعض
من الاحوال [illegible] على حسب المطلوب فيكون ان المطلوب انتفاء
الشيء الحاصل [illegible] بالضرورة وان كان المطلوب انتفاء الشيء في جميع الاحوال وانتفاء ذلك
الشيء في جميع الاحوال من لوازم انتفائه الحاصل [illegible] في هذه الصورة
التي واما قوله انه اذا كان ذلك البعض [illegible] فلا يلزم من فرض [illegible] هذا [illegible] ذلك
[illegible] لكنه لا يعزل عن [illegible] وهو ان في البعض من الاحوال
[illegible] ذلك البعض من الاحوال الا انه لا يكون معينا [illegible]

من الاحوال ان يكون هذا ملزوما لذلك [illegible] واما في الرابع فنقول سلمنا ان الملازمة مما لا يمكن تحققه بدونه
هو ما ذكره من الامرين واحد لا يجب [illegible] مما لا يمكن تحققه بدون الملازمة لكن لا يلزم منه الدور الا
ان يكون كل واحد منهما اعني الملازمة [illegible] على صاحبه فاما اذا لم يكن
[illegible] بل اذا وجدا وجدا معا واذا عدما عدما معا فلا يلزم الدور كما في المتضايفين نحو الابوة
والبنوة مثلا واما في الخامس فنقول لا نسلم بان الملازمة اذا كانت متحققة في هذه الصورة
كانت متحققة من احد الجانبين لا غير وانما يكون كذلك ان لو كان اللازم اعم من الملزوم في التحقق
وذلك في حيز المنع ولانها اذا تكون متحققة في هذه الصورة الا وان يكون متحققة من الجانبين لما ذكرتم وذكر
لانها اذا كانت متحققة لا يمكن ان يكون الافتراق بينهما متحققا [illegible] الافتراق بينهما ما ينافي الملازمة
اصلا بل المتحقق عدم الافتراق وذلك من جملة ما يحقق الملازمة من الجانبين قطعا واما قوله
لم قلتم انه لا واسطة بين الثبوت واللاثبوت فنقول الكلام في نفي الواسطة بين المتناقضين
مذكور بعد قوله مورد التقسيم لا يمكن ان يكون نفس الثبوت ولا يمكن ان يكون نفس اللاثبوت كذلك فنقول
[illegible] الحال واخواتها وذلك هو الواسطة قول باطل اذ الحال لا يكون منحصرة في الثبوت واللاثبوت بل
يكون من [illegible] لا يكون هذا ولا ذاك كذلك وليس ذلك هو الواسطة بين المتناقضين اعني بين ان يكون الشيء ثابتا
وبين ان لا يكون ثابتا والشيء اي شيء كان لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا يكون وبهذا وقع التفصي عن قوله
مورد التقسيم قد يكون بدون الثبوت وقد يكون بدون اللاثبوت واما قوله الواسطة بينهما لا يخلو
من ان يكون متحققا او لا يكون فنقول انه لا يكون واما انه لا يمكن انتفاء كل من الامرين وهو كونه ثبوتيا ولا ثبوتيا
فذلك باطل فانا لا نتعرض لنفي كل واحد من المتناقضين بل نتعرض لنفي ان يكون من اللوازم وذلك لما هذا
على التعيين او ذلك كذلك ولئن قال الخصم انه كذلك لكن لا نسلم من نفي كل واحد منهما على التعيين نفي ما هو
اللازم منهما وهو الواحد منهما لا على التعيين وذلك هو الاعم من كل واحد منهما والتلازم من نفي الخاص نفي العام
فنقول اللازم اما هذا على التعيين واما ذلك على التعيين ولو كان كذلك لكان نفي اللازم من لوازم نفي
كل واحد منهما على التعيين لاستحالة ان يحصل احدهما على التعيين ولا يحصل هذا على التعيين ولا
ذلك كذلك فعلى هذا لم لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا عليه فنقول لانه اذا كان زائدا عليه كان ذلك الزائد
حاويا للذات الجسم لاستمراره مع الحالة حقيقة مخصوصة غير ما به الاشتراك غير ما به [illegible] حققته
القديم [illegible] لا يستمر [illegible] وذلك يقتضي ان يكون قدم القدم زائدا عليه ولزم التسلسل وقوله
لم لا يجوز ان يكون قدم العالم حادثا قلنا لان المعنى بالقدم الاستمرار من الازل الى الابد وليس ذلك امورا
كثيرة بل امرا واحدا ثابتا من الازل والشيء الواحد الثابت من الازل لا يمكن ان يكون حادثا واما كون الشيء
باقيا ببقاء لا ابتداء له فهو في حيز المنع [illegible] وانه لا يمكن ان يكون [illegible] باقيا [illegible]
لكان باقيا على الدوام ولا يمكن ان يكون الباقي [illegible] ذلك البقاء [illegible] واما قوله هذا معارض
[illegible]

ومن بعد هي ملاحوم لا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم بذلك على حداه والقدم فانه وصف ثبوتي وذلك لان الحدوث
وهو لا يخرج عن سابقة من العدم والحادث لا يكون العالم بالوجود الا صح هالا بالعدم الا انه واما القدم
فانه عبارة عن نفي العدم السابق وبالتي اثبات قوله فاذكرتم ينتقض بقدم الباري تعالى قلنا هو ان
قدمه عين ذاته كما هو مذهب البعض لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون العالم بقدمه عالما بذاته تعالى بل انما يلزم ان لو كان
عالما بان قدمه عين ذاته وليس كذلك لو كان كما ذكرتم لكان العالم بقدمه عالما بذاته ولا يكون عالما بذاته
دون قدمه وذلك محال فيقول انه اذا كان عالما بذاته ولا يعلم انه عالم بذاته كان عالما بذاته ولا يكون عالما بذاته ايضا
لكنه يحتمل ان يختلف فيه وانه يمكن او يقول الحادث الذي يمكن ان يعلم ذاته والباري تعالى حال الامكان ان يعلم ذاته
بانها ما هي وان لم يعلم بوجود الواجب لذاته حاصلا له وجميع صفاته اما القدم بمعنى نفي العدم
فلا يلزم من العلم بذلك الشيء العلم بقدمه الا اذا عرف حدوثه في الزمان الذي حدث فيه وانما امكن العلم
بذلك الشيء مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه فقد امكن العلم به مع الجهل بمقابله الذي هو قدمه
على حداه والقدم بحسب البرهان فانه اذا كان كذلك حجة بلا ان بخلاف ذلك واما الحجة الرابعة
فهي ان يقول اذا كانت الاجسام قديمة كانت ازلية لا محالة والازلية ليست معدومة في الازل فلا تكون
قابلة ولو كانت ازلية فاما ان تكون متحركة في الازل او ساكنة وذلك لان الجسم لابد وان يكون في حيز
وهو الذي يشغله بحسب تشخصه فلو كان مستقرا في ذلك الحيز كان ساكنا وان لم يكن مستقرا في ذلك
الحيز بل يكون منتقلا منه الى غيره كان متحركا ولا سبيل الى كل واحد منهما اما الى الاول فلوجوه
منها ان الحركة هي الانتقال من حال الى حال فتكون مسبوقة بالغير والازل
مما ينافي المسبوقية بالغير وثانيها انه ان لم يحصل في الازل شيء من الحركات فلها اول وكل ما كان
كذلك فلا يكون ازليا وان حصل فذلك اما ان يكون مسبوقا بالغير وحينئذ يلزم ان يكون في الازل مسبوقا
بالغير او لا يكون مسبوقا فحينئذ يلزم ان يكون اول الحركات وثالثها ان الحركات حادثة والحوادث
مفتقرة الى الفاعل المختار فيكون لها ابتداء اذ الازلي لا يمكن ان يكون فعلا للفاعل المختار
بعدم واما الى الثاني فلان السكون صفة ثبوتية لما مر فلو كان ازليا لامتنع زواله لان الازلي
اما واجب او ممكن مستند الى الواجب ولا عبرة بزواله وقد كانت الاجسام متحركة في الحال
ولانها اذا كانت ساكنة فاما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول يستلزم المحال لا انتقال الجسم
الى الوجود والوجود الى الصحة قلنا بانها اذا كانت ازلية كانت متحركة او ساكنة
وانما يكون كذلك اذا كانت الاجسام من الامور الممكنة وانها لا يكون منها الا الجواهر والجواهر
لا يكون قابلة للحركة ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانها اذا كانت ازلية كانت متحركة او ساكنة وقولكم ان الجسم
لا بد وان يكون في حيز اخر ما قلتم لا يدل على كونها متحركة او ساكنة بل وان يكون السكون عبارة عن الحصول الثاني
في الحيز الاول والحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني فان الحركة حصول
لا يكون عبارة عن ...

العلم وكذلك السكون ولانها لا تكون متحركة او ساكنة الا وان يكون القسمة منحصرة فيهما والقسمة لا تكون منحصرة
عبارة عن عدم الحركة والحركة عبارة عن عدم السكون ولا يمكن ان يكون كذلك الا وان يكون احدهما عدميا
وهو خلاف ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون متحركة في الازل واما ان الحركة
مسبوقة بالغير والازل مما ينافي المسبوقية فذلك غير مسلم فانه اذا كان منافيا للمسبوقية
يمكن ان يكون متصفا بها وحينئذ يلزم ان يكون سابقا على الغير ولا انتقال يمكن ان يكون الشيء بالنسبة
الى غيره لا يكون سابقا عليه ولا يكون مسبوقا به اذ المعنى بالازل هذا المقام هو الذي
لا يسبقه غيره وكل ما لا يسبقه غيره فهو كالمبدأ بالنسبة الى ما بعده في الازل ومن الجائز
ان يكون الازل متصفا بهذه الصفة وبالجملة فانه يفتقر الى تعريف الازل بانه ما هو وكيف هو
ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يحصل في الازل شيء من الحركات فلها اول وانما يكون كذلك
اذا كان ذلك الشيء الحركات موجودات فاما اذا لم يكن منها فلا ما عدا السي لا يدل على وجود شيء
ولان الحركة الموجودة لا تكون حاصلة في الازل ولا يلزم منه ان يكون للحركات اول ولئن سلمنا ذلك لكن لم
قلتم بانه اذا كان حاصلا في الازل لا يكون مسبوقا بالغير فان اول الحركات في الازل لا يكون فانه
اذا كان اول الحركات فعلى كل اما ان يكون لا في الازل وانه ضعيف فان الازلي لا يمكن ان يكون اولا
والازلي في الازل اولا وذلك لا يمكن واما ان يكون لا انه لا يكون مسبوقا بالغير وانه ضعيف ايضا فان
الازلي لا يكون مسبوقا بالغير ولا يكون اولا ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الحادث مفتقر الى الفاعل
المختار بل لا يكون مفتقرا اذ الافتقار مما ينافي الحدوث على تقدير كونه محدثا وهو عين الفاعل
المختار ولو كان كذلك لكان الحدوث محال الثبوت في الشيء وذلك محال لما انه قطعي الثبوت
حسا وعقلا والافتقار انما يكون كذلك اذا كان كذلك التقدير بتقدير انه محال اذ المختلف فيه بين العقلاء
لا يكون قطعي الثبوت بل يكون محالا لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ثم ما ذكرتم وان دل على انها لا تكون متحركة
في الازل فعندنا ما يدل على كونها متحركة وذلك لانها اذا لم تكن متحركة في الازل يلزم انها لا تكون
موجودة في الازل او تكون ساكنة اذ الحال لا يخلو عن كونها موجودة في الازل على ذلك التقدير
واما كان لحصول احدهما اولا يكون ولا يتحقق احدهما اي الاول والثاني ولا تعارض بل يتحقق
بالدلائل الدالة عليها بان نستدل بالدلائل الدالة على هذا وذلك لانه لا سبيل الا الاشياء
كل واحد منهما فردا فردا ولانها اذا لم تكن متحركة في الازل فلو كانت متحركة لا يزال كانت حركتها
بالغير المحالة وذلك لا يمكن ان يكون فيها والازلي ليست الحركة الا عن سكون حادثا وذلك ينقض الى التسلسل
ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان السكون صفة ثبوتية وانما يكون كذلك ان لو كان السكون عبارة عن استقرار
في الحيز اما اذا لم يكن فلا والحق انه عبارة عن عدم الحركة لا مطلقا بل عن عدم الحركة فيما من شانه
ان يتحرك والا لا يكن القسمة منحصرة في ان يكون الجسم متحركا او ساكنا

ما لا يمتنع زواله

ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الازلي لا يمتنع زواله وقد كان عدم العالم ازليا عندكم وذلك من جملة
ولا منافاة الخلاف في الامور الوجودية اذ البحث فيه راجع الى البحث الاول ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه
اذا لم يصح عليها الحركة يلزم المحال بل انما يلزم ما ذكرتم من الصحة الثلاثة في انها لا يمكن ان يكون متحركة
في الازل بل على عدم الصحة وعلى هذا اي الصحة اذا الوجود الدال على انها لا يمكن ان يكون ساكنة بدا كل
الصحة ولا نسلم ان ما يستلزم المحال انه الحالة التي هي ساكنة ثم لتلك الحالة لا مطلقا فان العلم في حصول الحال
لا يمكن ان يكون مستلزما للمحال وانه يكفي في ابطال ذلك الجواب اما قوله لم قلتم بانها اذا
كانت ازلية كانت متحركة او ساكنة واما يكون كذلك اذا كانت حركة الاجسام حركة فنقول نحن لا ندعي كونها
متحركة او ساكنة في ذاتها بل ندعي كونها متحركة او ساكنة بعرضية كونها محلا لما فيه الحركة وذلك لا يمنع من فيما يحس
فيكون الحركة ابدية قوله ما ذكرتم لا يدل على كونها متحركة او ساكنة الا وان يكون السكون عبارة عن عدم
والحركة عبارة عن كذا قلنا السكون في هذه الصورة بالنسبة الى هذه الحركة وهي الحركة الاينية وهذه
الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون انما هو الحصول الثاني في الحيز الاول كما هو المشهور
عند الجمهور ولئن قال لا نسلم ان المشهور عند الجمهور هو ان الحركة عبارة عن هذا والسكون عن ذلك وانما ذكر
كذلك اذا كان التعريف بهذا الامر ولذلك تعريفا صحيحا فاما اذا لم يكن مثلا الاوائل يعتقدوا التعريف الفاسد صحيحا
والظاهر انه لا يكون كذلك اذ الف ذلك واهل هذا التعريف ظاهر وذلك لان الحصول الاول في الحيز الثاني
هو نهاية الحركة والحصول الثاني في الحيز الاول هو بداية السكون والشيء لا يعرف بنهايته فنقول انه لا يعرف
بنهايته تعريفا حديا لكن قد يعرف بها تعريفا رسميا وهو التعريف بالخاصة على ما عرف والتعريف المذكور
كذلك اذ الحصول الثاني في الحيز الاول من خواص هذه الحركة وهي الحركة الاينية والحصول الثاني في الحيز
الاول من خواص السكون كذلك واما قوله التقسيم لا يكون منحصرا فيهما الا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة
او الحركة عبارة عن عدم السكون فنقول هذا مسلم لكن لم قلتم بانه لا يكون كذلك والحركة فيما نحن فيه كما ذكرنا
من قبل هي عبارة عن عدم السكون الذي مر ذكره لا مطلقا فانحصر فيهما ولئن قال لو كان كما ذكرتم
لكان عدم الحركة امرا وجوديا وليس كذلك فانه اذا كان وجوديا لا يمكن حمله على العدم وقد امكن فيقال
بعض العدم ان عدم الحركة فنقول عدم الحركة فيما نحن بصدده هو السكون على التفسير الذي مر ذكره
وذلك من جملة ما يمكن حمله على العدم ان انتفاء ما لا فيقال بعض العدم فهو السكون اعني السكون الذي مر ذكره ما
قوله ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون متحركة من الازل الى اخره قلنا لما علمت ان يكون الشيء بالنسبة الى الغير
لا يكون سابقا عليه بل لا يكون مسبوقا به كما في المتضايفات مثلا وان كان الاول فهو الذي لا يسبق غير
قوله وكلاهما لا يسبق غيره حادث كان المبدا بالنسبة الى ما يوجد بعد ولا يمكن ان يكون من الازل متصفا بهذه
الصفة قلنا بل يجب ان يكون متصفا بهذه الصفة والا لا يمكن ان يتصف بها لحصول الحوادث من الازل الى الابد
كما او اما كذا قوله وبالجملة فانه يفتقر الى نوع من الازل بانه كما هو وكيف هو قلنا المنقول عن السلف

الازلي السكون الذي هو الحصول

لا يمكن وصول الوهم

والازل يصح الزاهر الذي يصيبني فيه الوهم عند سيره الى الطرف الماضي والاولي يقال للازل هو الذي
لا يسبق الى الطرف الماضي انه فلا دليل في الازل لا يمكن ان يكون الحوادث سابقا على صاحبه والا مسبوقا به
البتة فلا نعلم ان نفس الوجود سابق على الازل او مسبوق به اذ هو ازلي وكذلك نفس العدم
واما قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يحصل في الازل شيء من الحركات فلها اول وانما يكون كذلك
اذا كان ذلك الشيء من الحركات الموجودات فنقول انه منها بالضرورة اذ الكلام فيما يمكن من الحركات
الموجودات فيبطل وهذا اخرج الجواب عن قوله لم قلتم بانه اذا كان حاصلا في الازل ولا يكون مسبوقا بالغير
كان اول الحركات قوله انه اذا كان اول الحركات قد كان اما لانه كذا او كذا ضعيف جدا الا انه اذا
كان اول الحركات حينئذ في الازل فلا يكون مسبوقا بالغير لا يلزم ان يكون اول الحركات هذا او بذلك واما
كون الازل اولا فانه لا يكون من المستحيلات على ما عرف واما قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الحوادث
مستندة الى الفاعل المختار ولكن حمله بعرف من بعد واما ان الاستفادة هو للمبادي للحكم على
تقدير محتمل قد كان حينئذ المنع لما ان ذلك السعد لا يجب محتمل عندهم يحتج على الحدوث ولا يلزم من كون
الشيء مختلفا فيه بين العقلاء ان يكون محتمل الثبوت والانتفاء وكيف يلزم والعقلاء كلهم اتفقوا
على انه لا يكون محتمل الثبوت والانتفاء بعد اختلافهم فيه بانه ثابت قطعا او غير ثابت قطعا نعم لا يلزم
بان القطعي منها ما هو اما الثبوت او الانتفاء لكنه لا يلزم منه ان يكون محتمل الثبوت والانتفاء في نفس الامر بل لا
يمكن من الشيء اي شيء كان على انه اما قطعي الثبوت في نفس الامر واما قطعي الانتفاء وذلك لانه اذا كان
موجودا فهو قطعي الثبوت والا يمكن الاحتياج بين كونه موجودا او عدم كونه موجودا واذا كان معدوما
فهو قطعي الانتفاء ايضا والا لكان الاحتياج بين كونه موجودا او عدم كونه موجودا من الامور الممكنة
وليس كذلك واما قوله ثم ما ذكرتم وان دل على انها لا يكون متحركة في الازل معتمدا ما يدل على كونها متحركة
الى اخره فنقول لم قلتم بانها اذا لم يكن متحركة في الازل يلزم ان لا يكون موجودا في الازل او يكون ساكنة وانما يلزم
الحالة ذلك اذا كان السكون من لوازم الوجود وليس كذلك بالضرورة ولئن قال انه من لوازم الوجود في حق ما يعني
حتى عدم كونها متحركة لاستحالة ان يكون خاليا عن الحركة والسكون فنقول هب انه كذلك لكنها اذا كانت
متحركة في الازل يلزم ان لا يكون الحركة مسبوقة بالغير او يكون … كونها ازلية مسبوقة بالغير الحال باطل لما مر
قوله انها اذا لم يكن متحركة في الازل وقد كانت متحركة فيما لا يزال كانت حركتها بالغير انه مسلم لكنه لا يفضي الى المحال
الا اذا كان ذلك الغير حادثا بان الحادث ينتهي الى القديم واما قوله اذا كان ذلك الغير قديما كانت الحركة ازلية
فذلك لانه الاول ان يكون ذلك الغير مؤثرا بطريق الايجاب اما اذا كان مؤثرا بطريق الاختيار فلا والكلام
في كون المؤثر مؤثرا بهذا الطريق وقد ذكرناه من قبل ان شاء الله تعالى قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان السكون صفة ثبوتية
قلنا نحن لا ندعي كونه ثبوتيا حتى ان السكون بل ندعي كونه ثبوتيا اذا كان مقابلا للحركة الاينية اذ هو عبارة عن

لا يستفاد في الحيز حيث

اذا ثبوتها

قوله انه اذا كان ثبوتيا لا يكون القسمة منحصرة لان يكون الجسم متحركا او ساكنا قلنا ان تلك القسمة منحصرة ح ايضا لانه حينئذ لولا انه
كانت الحركة لا ثبوتية كما مر من قبل واما قوله لم قلتم بان الازلي ما يمتنع زواله فنقول لما مر قبل
انه واجب او منتهي الى واجب وقوله الخامس اذا كان شي من الامور الوجودية كان البحث راجعا الى البحث الاول وهو
ان يكون السكون ثبوتيا او لا يكون فلبيانه لكن الخامس في الامور الوجودية وان كان البحث يرجع الى ذلك البحث فان
ذلك البحث مفروغ عنه حينئذ قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا قلنا لم يصح عليها الحركة يلزم المحال
بل لا يلزم الى ان قلنا هذا في حيز التعارض لما ان الوجه الدال على استحالة الحركة دال على صحة
الصحة والوجه الدال على استحالة السكون دال على استحالة عدم الصحة وقوله العلم في تلك الحالة لا
يمكن ان يكون مستلزما للحالين ذلك في حيز المنع اذ العلم في تلك الحالة لا يكون الا بالملازم فهو العلم
حالة استمرار السكون وبقائه ولا لا يمكن تبدل السكون بالحركة اصلا لان السكون لا يكون مستلزما لعدم
الصحة الا وان يكون الصحة مستلزمة لعدم السكون وحينئذ يلزم ان يكون الصحة مستلزمة للحركة وانها لا تكون مستلزمة
فانه لا يلزم من صحة وجود الشي وجود ذلك الشي وهذا ظاهر واما **الحجة الخامسة** فهي ان نقول
اذا لم يكن للاجسام حادث فلا يخلو من ان يكون القدم مختصا بالبعض منها او لا يكون والا كان الكل ولا حادث منها
اما الاول فلانه اذا كان مختصا بالبعض منها فلا يخلو من ان يكون القدم في الغير متحققا على تقدير ما
وانه مما ينافي الاختصاص او لا يكون متحققا وانه مما ينافي القدم فيه ولا جل ان حدوثه مستلزم للقدم
في الغير وذلك لا يمكن اصلا واما الثاني فلانه اذا لم يكن مختصا بالبعض منها وانه متحقق
فقد تحقق القدم في سائر الاجسام وذلك محال لما لا يمكن والحادث بالاتفاق وايضا
لم قلتم بان القدم في الغير اذا كان متحققا كان الاختصاص منتفيا وانما يكون كذلك اذا لم يكن
ذلك الغير داخلا في الجملة التي يكون القدم مختصا بها فاما اذا كان داخلا فيها فلا ولئن
سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه مما ينافي الاختصاص بل لا ينافيه اذ القدم في الجملة التي ذكرتموها
لا يكون مثل القدم في الغير لما ان القدم في الغير حالة المستحيلات قطعا والقدم فيها لا يكون كذلك
ولو كان كذلك فلا يلزم من تحقق ذلك القدم انتفاء اختصاص هذا بتلك الجملة ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بانه اذا لم يكن متحققا في الغير فيلزم التحقق فيه ما ينافي القدم في تلك الجملة بل لا يكون منافيا فان
انتفاء القدم في الغير من لوازم القدم في تلك الجملة لاستحالة القدم فيها وفي الغير ولانه لا يكون منافيا
للقدم فيها البتة فانه اذا كان منافيا كان لازم الشي منافيا لعين من لوازم ذلك الشي وحينئذ يلزم
ان يكون اللازم منافيا للملزوم وذلك محال وانما قلنا ذلك لان كل واحد من القدم في تلك الجملة والعدم
في الغير من لوازم الاخر لا افتراق بينهما في القدم لما ان الافتراق بينهما لا يتحقق الا وان يتحقق كل واحد
منهما لاستحالة ان يكون على العكس بالاتفاق وهو القدم في الغير مع العدم في تلك الجملة وايضا انه لا يكون
منافيا لذلك الا ان يكون

العدم مؤثرا في العلم وذلك محال لاستحالة اتصاف عدم الشي بالصفة الوجودية ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بانه اذا لم يكن مختصا بالبعض منها كان العدم شاملا لجميع الاجسام وانما يكون كذلك اذا كان الشمول
من لوازم عدم الاختصاص قطعا وذلك لا يمكن ولا جل ان المستلزم لعدم الاختصاص فهو
القدم في فرد من افراد ما عدا تلك الجملة لا غير مستلزما للشمول وذلك محال ثم ان سلمنا ذلك
لكن ما ذكرتم منتقض بقدم الصحة اعني صحة وجود العالم اذ هي قديمة لاستحالة انقلاب الممتنع
ممكنا على ما عرف في موضعه اما قوله لم قلتم بان القدم في الغير اذا كان متحققا كان
الاختصاص منتفيا وانما يكون كذلك اذا لم يكن ذلك الغير داخلا في تلك الجملة فنقول المعنى من ذلك
الغير ما لا يكون داخلا فيها اصلا بل يكون ذلك من الاجسام هو الذي لا يمكن ان يكون متصفا بصفة القدم
كما يكون في النباتات او في الحيوانات فلا قوله سلمنا لكن لم قلتم بانه مما ينافي الاختصاص
فنقول اولا لا نسلم بان القدم فيها لا يكون مثل ذلك القدم بل يكون مثله ذلك لاجل ان سبحانه تعالى هذا
هو المختلف عنه وذلك لا يلزم منه الاختلاف بينهما في نفس الامر واما ثانيا فنقول
نحن نعني بمثل هذا القدم في الترديد الى ما ذكره وحينئذ يلزم التحقق به انتفاء الغير
الاختصاص بالضرورة واما ثالثا فنقول كلامنا في القدم حيث هو القدم والقدم حيث
هو القدم في الجملة التي ذكرتموها وفي غير تلك الجملة على السوا واما قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بانه اذا لم يكن متحققا في الغير فيلزم التحقق فيه ما ينافي القدم في تلك الجملة فنقول لما مر
من قبل انه اذا تحقق فيه تلك الجملة كان الحدوث فيها مستلزما للقدم في الغير وذلك محال
لاستحالة هذا المجموع في نفس الامر وهو الحدوث في تلك الجملة مع القدم في الغير وانتفا
المجموع مع المجموع المذكور فيه بين احد جزئيه ونقيض الجزء الاخر لامتناع كل واحد منهما معا
على حال انتفا المجموع وقوله انما يكون منافيا ان لو كان انتفا القدم في الغير من لوازم القدم في
تلك الجملة لاستحالة القدم فيها وفي الغير فنقول لما كان القدم فيها وفي الغير حالة المستحيلة
فكذلك الحدوث فيها لا في الغير فيكون الحدوث فيها مستلزما للحدوث في الغير لا محالة وحينئذ
يلزم ان لا يتحقق الافتراق بينهما اصلا والا لا يكون الحدوث مستلزما للحدوث بل لا يمكن وانتفا
الافتراق مما يحقق كون العدم في الغير منافيا للقدم في الجملة ولئن سلمنا انه كذلك لكن
لا يمكن ان يكون اللازم وهو العدم في الغير منافيا للملزوم وهو القدم في الجملة فنقول لا يلزم
من كون العدم في الغير منافيا ان يكون اللازم منافيا وان كان العدم في الغير من اللوازم وانما يكون
كذلك اذا لم يكن كذلك كان العدم في الغير شاملا وهذا لا يختلف الشي فاما اذا لم يكن فلا والقدم في الغير
منافيا للعدم لا يكون منافيا وهذا لما كان العدم في الغير الذي هو موضوع عن القدم في الغير الذي هو
عن موضوعه ولئن سلمنا هذا اسلم

اذا لم يكن العدم من العوارض اللوازم سواء كان في الموجود او في غير الموجود فيقال انه لا يكون من اللوازم
اذا الحال في العبد الذي هو موضوع الجواز لم يكن ذلك الموضوع من اجزاء هذا العالم المتنازع فيه
على تقدير ان يكون العدم متحققا في تلك الجملة اذ العالم المتنازع فيه لا يكون تلك الجملة بعينها فالحق
لما كانت تلك الجملة جملة مطلقة، واما قوله انه لا يكون جسما فلانه فيقول انما يكون كذلك
اذا كان الامر فرضا على العكس من المستحيلات بالاتفاق ولا يلزم ان يكون جسما في هذه الصورة
كان ذلك الموجود معلوما بان من العالم المتنازع فيه او من غيره قوله انه لا يكون منافيا لذلك الاوان
يكون العدم مؤثرا في العدم فيقول يعني بكونه منافيا لذلك انه من جملة ما لا يمكن اجتماعه مع
نفسه في الامر وانه غير لازم على ما ذكرتم من الفساد واما ان المؤثر صفة وجودية فهو متوقف على انها
اذا كانت صفة جملة كانت مفتقرة الى مؤثرة اخرى فلزم التسلسل واما قوله سلمنا ذلك لكن
لم قلتم بانه اذا لم يكن مختصا بالبعض منها كان العدم شاملا للجميع بالاجماع فيقول انه اذا لم يكن مختصا
بالبعض منها مطلقا فهو متحقق كان من اللوازم ان يكون شاملا والا لكان مختصا بالبعض منها مطلقا
واما انه لا يكون الا ان الحال المستلزم للعدم للاختصاص مستلزم للشمول وذلك محال فيقول كيف يكون
وانه من اللوازم بالضرورة وما ذكرتم وهو الغلط في عدم ما عدا ما عدا تلك الجملة لا غير لا يكون مستلزما
لعدم الاختصاص بالبعض مطلقا ولكنه وانه مختص بالبعض جسد وهذا ظاهر واما قوله سلمنا
ذلك لكن ما ذكرتم ينتقض بنقل الصحة فيقول هذا في حيز المنع وهو منها ان يقال لا نسلم انه ينتقض
بنقل الصحة وانما يكون كذلك لو كانت الصحة من الامور الوجودية بالحقيقة اذ الحكم فيها يكون منها وهو
جسام الموجودات وعدمه من قبل ان الصحة من الامور الوجودية بالاعتبار ومنها ان يقال سلمنا ذلك
ولكن لم قلتم بانه ينتقض بذلك ولم قلتم انها اذا كانت قديمة فلا بد ان تكون الصحة العامة مختصة بالبعض
من الاجسام اذ لا يكون ولا محال الى كل واحد منها لما ذكرتم فيقول اذا كانت الصحة القديمة لازمة لبعض
من الاجسام لا يمكن ان يقال مثل ما قلنا في الاول اذ الصحة القديمة للبعض من الاجسام من لوازم
عدم الصحة للبعض جسد فلا يلزم من الصحة لذلك البعض على تقدير عدم الصحة في العدم ما لا يمكن مع
نفس الامر واذا كانت الصحة القديمة لازمة في الكل منها فلا يمكن ان يقال مثل ما قلناه في الثاني لان ذلك
والصحة القديمة لازمة في الكل منها او في البعض بالاتفاق على خلاف الفرض ومنها ان يقال المذكور في
هذه الصورة حدوث جملة يكون البعض منها حادثا بالاتفاق والحجة مثل هذه الصورة
العدم ولان البعض منها اذا كان حادثا كان من الممكن الاحتجاج بالحجة المذكورة على تقدير عدمه
حدوث ذلك البعض في الكل لا يكون حادثا حسب ان الاول يكون حادثا في نفس الامر سواء كان ذلك
العدم وهو عدم المدروس واتفاق نفس الامر ولا يكون

الاصل الرابع في اثبات العالم الصانع

تعالى وتقدس وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في اثبات المؤثر الموجود وفيها حجج الطريق الاول

حدوث الحوادث فيقول العالم

محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث اما ان العالم محدث فقد مر الكلام فيه واما
ان كل محدث فله محدث فلان كل محدث فهو ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فهو مفتقر
في وجوده الى مؤثر موجود فكل محدث مفتقر في وجوده الى مؤثر موجود اما ان كل ممكن الوجود
فظاهر اذ المحدث موجود وانه مسبوق بالعدم والا لا يكون محدثا فيكون ذاته قابلة للوجود
والعدم وهو المعني بالممكن ولانه لو لم يكن ممكنا لكان واجبا دائما واما ان كل ممكن فهو مفتقر الى
مؤثر فظاهر ايضا لانه اذا كان قابلا للوجود والعدم فلا يكون وجوده لذاته ولا عدمه كذلك
بل بالغير وهو الذي يرجح احد طرفيه على الاخر واما انه يجب ان يكون موجودا فلانه اذا كان مؤثرا كان
واجبا او ممكنا واحدا والا لدار او تسلسل والواجب موجود لا محالة فكذلك هذا المؤثر فان قيل
لا نسلم ان المحدث موجود ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه ممكن الوجود قوله لو لم يكن ممكنا لكان
ولو كان واجبا لكان دائم الوجود فيقول لم لا يجوز ان يكون ممتنع الوجود ثم يصير واجب الوجود
وعلى هذا لا يدل ما ذكرتم على صحة حدوث الحوادث غير حاصلة في الازل ولا يمكن ان يتصور في الازل
وذلك لا يمكن اخراج الحدوث مما يقتضي المسبوقية بالعدم والازل ما ينافي المسبوقية ثم انها حصلت
فيما لا يزال وليس يجدد فهذه الصحة لا يكون الا بسبب اما اولا فلانه اذا كان منها فلا يخلو من ان يكون له
سبب من الاسباب او لا يكون والاول باطل لانه يؤدي الى ذلك التسلسل المحال والا لا يكون ذلك السبب
سببا فيصير اما واجبا لذاته او ممتنعا فيلزم انقلاب الممكن واجبا او ممتنعا وذلك محال ويتعذر
كان المقصود حاصلا ولان التي لا يحصل الا بسبب الخارج الا وان يكون ذلك الشيء ممكنا في نفسه فلو كان امكانه
كذلك لكان مسبوقا بامكان آخر ولزم التسلسل والثاني كذلك لانه اذا كان مستغنيا عن السبب كان الممكن واقعا
لا عن سبب وهو محال واما ثانيا فلانه اذا كان منها في حدوث شيء من ذلك حاصلا فتلك الحدوث وذلك لا بد
وان ينتهي الى امر هو واحد والا للتسلسل وبانها ان علته لا يقال مع ذلك ممتنع في الازل
ثم حدث فما لا يزال على طريق الوجوب بالنهاية ان الحادث حال حدوثه يجب ان يكون مقدورا والا انقلب ممتنع
ان يكون مقدورا فيلزم انقلاب الواجب ممتنعا ولما جاز هذا الجزء على العكس ان الامور المتقضية
على طريق الوجوب لاستحالة حصول الشيء في القدم انه يجب حصول الغد عقيب انقضاء اليوم وهو بالذات
فانه اذا كان بالغير كان من الجائز ان عند زوال ذلك الغير وهو محال لانه اذا فرض عدم حصوله كان ذلك العدم
واقعا بعد وجوده وهذا التقدير بالذات فيكون الزمان واجب الحصول عند فرض عدمه وهو بالذات
وما يكون كذلك فهو واجب الوجود لذاته لا يقال صحة حدوث الحوادث وصحة علم الباري تعالى وتملكه واصالة
معدومة الثاني ووجود تجدد ان الزمان اعتبارات ذهنية وليس كلامنا فيها بل الكلام في وجودها
حقيقية لانا نقول ان اريد بالاعتبارات الذهنية انها ليست ثابتة مستقلة بانفسها بل هي
صفات واحكام لا توجد في الذهن والخارج الا بالغير فمسلم لكن لما دلينا في هذه الصورة

حصول الحادث منوقف على الحدوث

منوا ١٢

باطل

والحاجة الى المؤثر فقد بطلت دعواكم وان كان المراد بها هو انه لا تحصل لها في انفسها فذلك
اذا الجواب فلعله الوجود في انفسها سوا وجد فرض واعتبار او لم يوجد وايضا نعلم بالضرورة
ان الله تعالى اذا خلق شيا واحدا فانه يتميز عن احد وبعا انفسها وجوابه وان ذلك
التميز ليس بحسب فرضنا وايضا والا لا يكون حاصلا بدون الفرض وقد كان حاصلا بالضرورة
ولا نعني بالامكان الا ما نفرض فيه ذكر المبدا او المنتهى ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان
المحدث ممكن الوجود فعندنا ما يدل على فساد القول بوجود ممكن الوجود وذلك من
وجوه احدها ان المحدث اذا كان ممكن الوجود كان ذلك الامكان اما ان يكون امرا عايدا اليه
او لا يكون كذلك بل يكون مجرد اعتبار وفرض وانه مما ينافي كون الشي ممكنا في نفسه فان الجسم مثلا
اذا لم يكن موصوفا بالسواد فلا يلزم من فرض السواد فيه ان يكون اسود فكيف يكون حاله
الله وذلك العايد اما ان يكون حاصلا في الازل او ذلك باطل لما مر ان المحدث مسبوق بالعدم والازل
مما ينافي المسبوقية او لا يكون حاصلا ثم انه حدث فيحصل قبله امكان لحدوثه اما ان يكون او التسلسل
وذلك باطل لما ان الواحد لا يكون قابلا للعدم او ممكنا وانه باطل ايضا لما مر ان حدوث الشي على ان
لا يكون علة صفة الامكان من ثبات القول باثبات الممكن يودي الى الفساد فيكون فاسدا والثاني
ان كون السواد ممكنا ليس الوجود نسبة محضة بين حقيقة السواد وبين وجوده والنسبة مفتقرة
في الوجود الى المنسوب والمنسوب اليه فلو كانت هذه النسبة المسماة بالامكان حاصلة بين
حقيقة السواد وبين وجوده لكان تقررها مفتقرا الى تقرر ماهية السواد والى تقرر وجوده
وحينئذ يلزم ان يكون امكان الشي مفتقرا الى وجوده وذلك محال فتقدير الصحيح فانه يصح ان كلا ما
فان امكان المحدث اذا كان متاخرا عن وجوده وصيرورته ممكنا امر واجب في كل ما كان شرطا
للواحد فهو واحد فوجوده يكون واجبا لا ممكنا الثالث ان حقيقة الشي اما ان يكون مقتضية للوجود
والعدم معا او لا يكون مقتضية لواحد منهما اصلا او يكون مقتضية لواحد منهما الا على التعيين
او لواحد منهما على التعيين والاقسام للاول ولا للثاني كذلك ولا للثالث ايضا لاستحالة حصول
الابهام من غير تعيين فبقي الرابع وهو ان يكون مقتضية اما للوجود بعينه واما للعدم كذلك
ولو كان كذلك لكانت الحقيقة ممتنعة الخلو عن احدهما بعينه وذلك يقدح في كون الشي ممكن الوجود
شي كان الرابع ان الامكان امر نسبي والامور النسبية لا تعرض للحقيقة المفردة لاستحالة ان يكون الشي
الواحد منتسبا الى نفسه في العلم بذلك ضروري فان حقيقة السواد من حيث هو حقيقة مفردة
لا يعرض لها الامكان كذلك حقيقة الوجود فانها من حيث هي مفردة فلا تعرض لها الامكان ايضا
وعلى هذا في حقيقة النسبة فانها من حيث هي هي مفردة فلا تعرض لها الامكان فاذن لا يمكن ان يكون
الامكان عارضا للماهية ولا للوجود ولا للنسبة اضافة الى الاخر فيكون كل منهما حالا عن الامكان فيكون
والهيولى لا للفرد والصورة

كان المجموع ايضا واجبا اذ المجموع عبارة عنها لا غير الخامس انه هو حكم شديد انه لما مر من قبل ان الوجود
ممكن لكل الذات والا لكنا نقول الذات مغايرة للوجود لها والحال لم يكن قابلة للعلم لم يكن لها امكان العلم وحينئذ يلزم ان يكون
المحدث حال وجوده ليس ممكن الوجود وكان ليس ممكن العدم فهو واجب فالمحدث كذلك فلا يكون ممكن الوجود اذ ان
وكما انه لا يمكن ان يكون ممكن الوجود حال وجوده فكذلك الامكان حال عدمه لاستحالة الحكم عليه بالامكان وهو معدوم
والحكم مما يستدعي تحقق المحكوم عليه السادس ثم ان سلمنا ان كل محدث ممكن الوجود فلم قلتم بان الممكن لا بد له من
مؤثر لا نقال انه من جملة ما يكون من البديهيات فانه اذا كان كذلك كان في قوة قولنا الواحد نصف الاثنين وليس
كذلك بالضرورة ولان اكثر العقلا جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب وذلك بوجوه منها انهم قالوا ان حدوث
العالم في وقت دون وقت قبله او بعده لا لامر يختص به ومنها ان القادر من تساوى دواعيه الى الشي وضده
يختار احدهما دون الاخر لا لمخصص وهذا هو قول اكثر المعتزلة ومنها ان اكثر المعتزلة زعموا ان الذوات
متساوية في الذاتية ومختلفة في الصفات الذاتية وليس لاختصاصها بتلك الصفات سبب اصلا ومنها ان الفرد
ان الصور التي ذكرها بحدوثها من السبع الحابع المحيط وحركات الافلاك المتشابهة واختصاص الكواكب
بمواضع معينة فان بعض البعض فيها وفيما هو مثلها من غير سبب ولولا ذلك فلا يمكن دعوى الضرورة فيه
واما الاستدلال بان الشي بذلك مفتقر الى جانب الاستي وانتم ما بينتم ذلك واما قولكم انه دائم يكون ممكنا كان واجبا
وذلك محال فان الحال الواحد ما بلا الوجود والعدم فقد يقال فيه انه لا يبعد ان يكون كونه واجبا من
لوازم عدم كونه ممكنا وكبيرنا كذلك فلا يلزم من الحكم شيا فلا يكون ممكنا ولا يكون واجبا كذلك نحو الامكان والوجود
والوجوب على ما عرف ثم ان سلمنا افتقار الممكن الى المؤثر لكن عند تمام المشترك ما تعلم نقيض ذلك وهو
الوجود احدها انه ما احتاج اذا الى ما يفتقر الا تحصيل ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون والاول باطل فانه اذا كان
ثبوتيا كان في الثبوت مساويا للغير في الامور الثابتة وفي الحقيقة مخالفا له وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فيكون الشي امرا على الماهية وذلك لا يمكن ان يكون واجبا لذاته فيكون ممكنا وانه لا يمكن ان يكون مفتقرا الى ثبوت ذلك
لتسلسل فيكون غنيا عنه ولانه اذا ادى الى ثبوت كان من اللوازم ان يكون ثبوت الوصف للشي سابقا على ثبوت
الشي في نفسه لانه وهو افتقار الممكن الى المؤثر سابق على ثبوته وذلك محال فلا يمكن ان يكون ثبوتيا وانه
اذا لم يكن ثبوتيا لم يكن الشي في نفسه مفتقرا وليس ما لا يه وان لم يكن له ثبوت الخارج فهو وصف اعتبار ذكر وذلك
لا يقدح في كلامنا اذ هو ساعدنا على المطلوب فانه اذا لم يكن له ثبوت الا في محض الفرض كان من جملة ما لا ثبوت له
في نفس الامر الثاني انه لا يكون مفتقرا الى المؤثر اذ العبد قادر على الفعل ولو كان قادرا لكان الممكن واقعا لا
عن سبب اما كونه قادرا فلانه اذا لم يكن قادرا لا يكون مكلفا بالتكليف الشرعية وغيرها ولا يكون مستحقا للمدح والذم
والثواب والعقاب واما انه اذا كان قادرا كان الممكن واقعا بالمخصص لا عن سبب فلانه اذا كان قادرا على الفعل
كان قادرا على الفعل وتركه والا لا يكون قادرا بل يكون مضطرا اما بالفعل واما بالترك ولو كان قادرا على الفعل وتركه فلا

بترجيح احد طرفيه على الاخر بالنسبة اليه والا لا يكون قادرا

ما شاء الله

على كل واحد منها لاستحالة الترك حال كون الفعل راجحا وبالعكس واذا لم يترجح احد طرفيه على الاخر
فلا يتوقف صدور الفعل عنه على الترجيح فيكون واقعا بدون السبب الثالث ان الممكن حال بقائه
غنى مفتقر الى المؤثر لما مر وذلك يدل على ان الامكان لا يحوج الى المؤثر الرابع انه اذا كان موجودا
كان واجبا واذا كان معدوما كان ممتنعا والواجب لا يكون مفتقرا الى المؤثر وكذلك الممتنع واذن الممكن
كذلك الخامس ما مر في الجلاء في الجواب من السبب وغيره فان ذلك بتمامه يدل على انه لا يكون مفتقرا
الى المؤثر ثم ان سلمنا ان الممكن لا بد له من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون المؤثر عدميا قوله المؤثر لا بد وان
يكون متميزا اعم من ليس بمؤثر والتميز من خواص الوجود قلنا انه حراله فانه ينتقض بكثير من الامور
منها ان انتفاع الضد عن محل معين مما يصح حصول الضد الاخر فيه دون غيره فيكون لذلك
العدم اختصاص بذلك المحل وحينئذ يلزم ان يكون متميزا لعل الاختصاص له به ومنها ان عدم
الشرط وعدم العلة ما يستلزم عدم المشروط والمعلول وعدم ما ليس بشرط ولا علة لا يكون مستلزما
فيكون متميزا عنه ومنها ان العدم اذا لم يكن متميزا عن الوجود لا يمكن تردد الشيء بين ان يكون موجودا
ومعدوما اذ التردد بين الطرفين لا يتصور الا بعد امتيازكل واحد منهما عن الاخر وقد امكن
فيكون العدم متميزا عن وجود ذلك الشيء وعن ان يكون متميزا عنه من العلم ومنها ان احدا الان
نحو الغد وبعده والامس وقبله متميز بعضها عن البعض مع انها مسلا عدمي ومنها ان العدم القطعي
متميز عن العدم الذي ليس بقطعي ولئن سلمنا ان المؤثر لا يكون عدميا لكن لم قلتم بانه لا بد وان يكون
وهذا امر حاله ما لا يمكن دعوى الضرورة فيه وقد كان من اقوالهم انهم يثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم
والملاحدة ايضا زعموا ان البارى تعالى لا موجود ولا معدوم نفيا للمشابهة بينه وبين المعلوم
ان العقلاء لا يجوزون على انفسهم مخالفة الضرورة ثم الذي يثبت الامكان في هذا هو انه يقال امكان الممكنات من
لوازم ماهياتها ولوازم الماهيات معلولة لها فاقتضاها الامكان لا يكون مقيدا بشرط الوجود والماهية
الموجودة لا تكون قابلة للعدم فلا يكون لها امكان العدم فلا يكون لها امكان الوجود ايضا اذ الامكان
غير مختص باحد الطرفين منها دون الاخر ولا يكون بشرط العدم ايضا والماهية المعدومة لا تكون
قابلة للوجود فيثبت ان اقتضاها الامكان ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان هذا المقتضى
لا موجود ولا معدوم ومما يقال ايضا ان الموجود الواحد لذاته ما و للموجود والممكن لذاته
مخالف له في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فحقيقة الموجود الواحد مغايرة لوجوده
والمقتضى لوجوده هو حقيقته والا لم يكن واجبا وذلك المقتضى لا يمكن ان يكون شرط وجود اخر
والا لا يكون واجبا لذاته ايضا وانه يفضي الى التسلسل وذلك باطل فيكون ذلك المقتضى لا موجودا
ولا معدوما ولو كان ذكر ذلك فلا يلزم من اشتراكها في المؤثر عرضا من حيث كونه موجودا الحوادث انه قد يكون
على سبيل الاجمال وما يكون على سبيل التفصيل اما الاول

هو الممكن والممكن

257

فكذلك لو كان الحادث لا بد وان يكون ممكنا ومعدوما في وقت فيكون ماهيته قابلة للوجود والعدم وهذا
لا بد وان لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وهذا ضروري واذا لم يكن للذات اقتضاء الوجود ولا اقتضاء
العدم ايضا حينئذ هو الذات وقد كان لكل واحد من هاتين المقدمتين قطعية فالقدح
فيها نحو من تحريك السوفسطائية وكما ان تلك الشبه فوقها لا يكون قادحا في المعلوم
الضرورية فكذلك ما ذكرتموه واما الثاني فلذلك يقول قد مر من قبل ان كل محدث فهو ممكن
الوجود قوله انه ينتقض بصحة حدوث الحوادث ولصحة ما علمه البارى تعالى من الحوادث وبامتناع
كون البارى مقدورا انما هما احكام متجددة مع كونها واصفة بالتجدد لزواتها مقبول لها
احكام فرضية اعتبارية لا وجود لها في الخارج بخلاف الحوادث التي هي موجودات حقيقية
واما قوله لو لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن الشيء في نفسه عند عدم الفرض والاعتبار
ممكنا فلذلك مثل ما يقال كون الشيء معدوما لو لم يكن امرا ثابتا في نفسه لم يكن الشيء في نفسه معدوما
عند عدم الفرض والاعتبار وكما ان هذا الكلام لا يقتضي كون العدم امرا ثبوتيا فكذلك هنا
وبهذا خرج الجواب عن سائر النقوض وعن المعارضة الاولى والثانية كذلك لانا انما يلزم ذلك في وجود
الممكنات على الامكان لها اذا كانت الممكنات امورا وجودية في الخارج حتى يقال ان وصف تلك
النسبة يكون متوقفا على تحقق المنسوب والمنسوب اليه اما اذا لم يكن كذلك واما الثالثة فقوله
الماهية لا بد وان يكون مقتضية اما الوجود بعينه او العدم بعينه فنقول عدم الخلو عن الوجود
والعدم امر متعين وذلك هو المقتضى وايضا هذا لا يرد على المحدث اذ هو معدوم قبل الحدوث
ثم صار موجودا ولو كان الماهية مقتضية لاحد الامرين على التعيين لاستحال اتصافها
بنقيض ذلك واما الرابعة فقوله ان الامكان امر نسبي فلا يعرض للمفردات فنقول الم لا يكون
النسبة امرا وجوديا في الخارج لم يلزم ما ذكرتموه بل حاصل الكلام في كون الشيء في نفسه
لا يلزم من وجوده وفرض وجود عرضه محال واما الخامسة فقوله ان وجود كل شيء ذاته
وحقيقته ولو كان كذلك لا يمكن ان يكون الشيء ممكنا فنقول هذا مسلم لكنا قد بينا من قبل ان الوجود
زائد على الماهية ثم الذي يدل على فساد دعواه من نكر اصل الامكان رأسا انا نعلم ان الجسم متحركا بعد
ان كان ساكنا وبالعكس فالجسم كان قابلا للوجود والعدم لانه لو لم يكن قابلا لا يكون موجودا تارة
ومعدوما اخرى ومعنى القابلية هو الامكان فالممكن اذن هو الذي يكون حقيقته قابلة للوجود
والعدم ولما كان المحدث ممكنا وجب استناده الى مؤثر بالضرورة وهذا من حيث الابتداء
لا يكاد احد ومن انتهض للدلالة عليه فقد سلك طريق المكابرة واما السفرقة بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين فهي ممنوعة وبتقدير كونها حاصلة فلا يلزم منه ان لا يكون ضروريا
والعلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء كما ان النظرية متفاوتة في الخفاء قوله ان جمعا من العقلاء
اعتقدوا وقوع الممكن لا عن سبب

قلنا اعتقاد صح على التقليد لا على التحقيق فانهم يعتقدون ان صاحب مذهبهم على الحق
وذلك قد يكون على الحق وقد لا يكون ثم انهم وان كانوا يعتقدون في قولهم لا عن سبب فبعضهم ايضا
يعتقدون انه لا يمكن ان يكون لا عن سبب واما العدم عن كل واحد من الصور التي مر ذكرها
فسيجيء في المواضع اللائقة بها ان شاء الله تعالى اما قوله في الاول ان الوجوب المذكور
ان كان الافتقار لا يخلو ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون فنقول ان من الناس من يعتقد كونه ثبوتيا
وسلك بانه نقيض اللاافتقار الذي يكون وصف الممتنع به والممتنع معدوم لا محالة فموصوفه
امر عدمي وحينئذ يلزم ان يكون الافتقار امرا وجوديا غير انه ضعيف جدا فان من الامور العدمية
ما يصح وصفه بانه ليس بممتنع ومع هذا لا يلزم ان يكون سلب الامتناع عنه صحيحا ان يكون الامتناع
وجوديا كما ان الواجب لم يقال انه لا يكون ثبوتيا في نفسه واما قوله في الاول ان الوجوب المذكور
وهو انه اذا لم يكن ثبوتيا لم يكن الشيء به في نفسه مفتقرا قلنا قد بينا ان هذا القول انما يقال
ان العدم اذا لم يكن امرا ثبوتيا لم يكن الشيء في نفسه معدوما فلم لم يلزم من هذا كون العدم وجوديا
فلا يلزم فيما قالوا كذلك وبالجملة فانا اذا قلنا الممكن مفتقر الى السبب فلا نعني به ان الامكان وصف
وللافتقار وصف اخر وان احدهما علة للآخر اذ المعلول مفتقر فلو كان الافتقار معلولا
واحتاج للامكان الى ان الافتقار مفتقر فلزم التسلسل بل نعني به ان الذي حقيقته قابلة
للوجود والعدم معا فذلك لا يترجح الوجود الا عند وجود المؤثر وهذا لا يقتضي شيئا مما
قالوه واما في الثاني منها وهو قوله لو كان العبد قادرا على الفعل لكان الممكن واقعا لا
بسبب فنقول قدرة العبد في حيز المنع على من ضعف الجبر اذ العبد مجبور على الفعل وكما
انه مجبور على الفعل فكذلك على ما يصدر عنه من المدح والذم واما على من ضعف المعتزلة
فانه وان كان قادرا على الفعل وان الممكن في هذه الصورة لا يكون مفتقرا الى المؤثر لكن مفتقر
اليه بالضرورة في غير هذه الصورة ولو كان كذلك لكان الممكن مفتقرا الى المؤثر في جميع الصور
وذلك لانه وان كان قادرا على الفعل فكونه قادرا مفتقر الى المؤثر وفعله مفتقر الى كونه قادرا
فيكون مفتقرا الى المؤثر واما في الثالث وهو قوله ان الممكن حال بقائه غير مفتقر الى المؤثر
فنقول الحق انه قد مر في حدوث الاجسام وسياتي تمامه في اثبات الصفات ان شاء الله تعالى
واما في الرابع وهو قوله انه اذا كان موجودا كان واجبا فنقول الحق في الممكن وان كان
لا يكون ممكنا بشرط ان يكون موجودا او معدوما بل يكون ممكنا لذاته كما مر واما في الخامس
وهو قوله في المعارضة من الشبهة وغيرها فذلك في حيز المنع عند البعض وعند غيرهم انه لا يكون
قادحا اذ العلم الضروري حاصل بالفرق بين القادر وغيره فيتحقق بطلانها بالاتفاق وحينئذ
يندفع قوله في المعارضة عدم واذا ثبت انه لا بد من مؤثر ثبت انه يمتنع ان يكون معدوما لانه لا فرق
في الفعل بين عدم المؤثر وبين كون المؤثر

معدوما والعلم به ضروري واما التعرض للجواب المشهور عن المعارض وهو قولهم ان المعدوم لا تميز فيه
فلا يمكن اسناد الاثر اليه فلذلك … مما يكون العلم بفساد اسناد ذلك الاثر الموجود الى المؤثر المعدوم
اظهر بكثير من العلم بذلك بل لا اولى ان يقال الخلاف في العدم من حيث هو العدم فلم قلتم بان العدم من
حيث هو العدم متميز فيما ذكرتم من الصور بل المتميز فيها هو العدم المخصوص اما بالمحل
او بنوع من الامور الوجودية العرفي وقوله ان العدم اذا لم يكن متميزا عن الوجود لا يمكن تردد الشيء
بين ان يكون موجودا او معدوما ضعيف جدا اذ التردد بين وجود الشيء ولا وجوده لا يتوقف على
تصور واحد من الطرفين بانه ما هو بل الانسان اذا تعقل الشيء بهويته في الذهن وتلك الهوية مما يمكن
ارتفاعه في الذهن فيمكن ارتفاع كل واحد من الطرفين وذلك محال وقوله ان احد الثلاث نحو العلم
ونحوه متميز بعضها عن البعض قلنا قد مر ان الخلاف في الاعدام من حيث هي اعدام
لا في الاعدام المخصوصة بعينها في الامور الوجودية فما يكون متميزا من احد الثلاث فذلك من الاعدام
المخصوصة والا لا يكون متميزا وعلى هذا انما قوله ان العدم القطعي متميز عن الذي ليس بقطعي اذ التمييز
هناك بين القطعي واللاقطعي لا بين العدم والعدم واما قوله سلمنا بانه لا يمكن ان يكون عدميا فلم قلتم
بانه لا بد وان يكون وجوديا فنقول لاستحالة الواسطة بين كون الشيء وجوديا ولا وجوديا واما القول
بالواسطة فقد تكلمنا عليه بما يعرف في … وكذلك … وقوله ان الماهية لا يمكن
اقتضاؤها الامكان بشرط الوجود ولا بشرط العدم كذلك قلنا انه لا ينتهي الا وان يكون الامكان زائدا
ثبوتيا وانه لا يكون ثبوتيا لما مر انه اذا كان ثبوتيا لزم التسلسل ولئن سلمنا انه ثبوتي لكن من الجائز
ان يكون الماهية مما يقتضيه من حيث هي الماهية لا من حيث انها موجودة او معدومة والماهية من حيث
هي قابلة عن الوجود والعدم بالوجوه الدالة التي مر ذكرها في حدوث الاجسام واما قوله ان
الوجود الواجب لذاته … وللوجود الممكن به الوجود فنقول هذا في حيز المنع على من ضعف البعض
من الفلاسفة وغيرهم … وجوده … لا يكون زائدا على ماهيته عندهم على خلاف وجوده عندهم
ولئن سلمنا بانه زائد على ذاته تعالى فيعكس والمقتضي لوجوده هو ذاته وحقيقته وان ذلك المقتضي
من حيث هو لا موجود ولا معدوم لكن لا يلزم منه ان المؤثر في وجود الغير من الممكنات يمكن ان يكون كذلك
بل من اللوازم انه لا يمكن ان وجود الممكن لا يمكن ان يوجد بدون وجود الواجب لاستحالة التسلسل في
الموجودات التي لا نهاية لها والواجب موجود لا محالة واعلم ان الذين يثبتون العلم بالصانع تعالى
ويستدلون بواسطة حدوث الاجسام على قسمين احدهما الذين يزعمون ان دلالة الحادث على المحدث
نظري وهم على قسمين ايضا احدهما الذين يثبتون ان المحدث ممكن والممكن محتاج كما مر وثانيهما الذين
يثبتون اولا ان العبد محدث لافعاله ثم يثبتون ان احتياج افعاله اليه لكونها حادثة فيكون الحدوث
علة للاحتياج الى المؤثر والثاني الذين يزعمون انه ضروري فيقولون انا متى علمنا حدوث الاجسام
علمنا احتياجها الى المؤثر فلا حاجة لنا الى العلم بكونها ممكنة او لا واما الطريق الثاني من الطرق فهو
الاستدلال بامكان الاجسام على وجود الصانع تعالى وتقدس وهو عمدة طرق الفلاسفة قالوا
ان الاجسام ممكنة وكل ممكن مفتقر الى مؤثر فالاجسام مفتقرة الى المؤثر اما بيان كونها ممكنة فهو الذي مر ذكره
ثانيا في مسألة حدوث الاجسام واما بيان ان كل ممكن مفتقر الى مؤثر فهو الذي مر ذكره اولا في هذه
المسألة الثالثة منها

هو الاستدلال بامكان الصفات على وجود الصانع تعالى وتقدس سواء كانت الاجسام محكمة اولا
متماثلة قديمة اولا قديمة وذلك ان يقال اختصاص كل جسم بما له من الصفات اما ان يكون لجسميته او لما
يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا القسم اما ان يكون
جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا ولا مجال للاول والثلاثة منها لاتحاد الاول ولا في الثاني
لما مر في حدوث الاجسام فيتعين الثالث منها وهو المطلوب الرابع هو الاستدلال
بحدوث الصفات والاعراض وبعض الخلق في اعراض لا يقدر العبد عليها مثل
صيرورة النطفة علقة والعلقة مضغة الى اخرها فانها اذا كانت حادثة ولا قدرة للعبد
عليها فلا بد من الغير ولقائل ان الاستدلال على ما لا يعلم بالضرورة من ذلك اما ما يعلم
بالضرورة والمعلوم بالضرورة اما الاجسام واما الاعراض القائمة بها وكل واحد منها اما ان
يعتبر امكانه او حدوثه لا جرم كانت اصول الادلة الدالة على الصانع تعالى وتقدس هي
هذه الاربعة واما الطريقة الخامسة وهي الاستدلال بما في العالم من الاحكام والاتقان على
الصانع تعالى فانها عايدة الى هذه الاربعة وانها كما يدل على الصانع تعالى وتقدس فكذلك
على علمه وقدرته والذي يدل على علمه وقدرته مذكور بالدلالة على ذاته اولى المسألة الثالثة
في اثبات الصانع تعالى وتقدس يجب ان يكون ازليا ابديا وذلك ان المؤثر في وجود العالم اما ان يكون
ماهيته قابلة للعدم او لا يكون فان كانت قابلة وهي موجودة لها مؤثر فيكون قابلة للوجود والعدم
وحينئذ لا يمكن ان يترجح وجودها على عدمها الا لمرجح والكلام في ذلك المرجح نحو الكلام في الاول
فينتهي الى موجود هو واجب الوجود لذاته والا لدار او تسلسل والكل باطل اما الدور فلا
ستحالة تقدم الشيء على نفسه واما التسلسل فلان الافراد اللامتناهية ممكنة والمجموع الحاصل
من الافراد الممكنة مفتقر الى كل واحد منها فيكون ممكنا والممكن مفتقر الى المؤثر فذلك المؤثر اما
نفس ذلك المجموع او داخل فيه او خارج عنه ولا مجال للاول منها وللثاني كذلك لاستحالة تقدم الشيء
على نفسه ومن الثالث منها وذلك واجب بالضرورة والواجب لا يكون قابلا للعدم فيكون ازليا ابديا
فان قيل لم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود العالم وان كانت ماهيته قابلة للعدم فالوجود له اولى
وحينئذ يلزم ان يكون مفتقرا الى مؤثر اخر ولا يكون واجبا لذاته وليس كذلك لان الاولوية بالوجود تمنع العدم
الوجوب فنقول هذا حيث المنع لما مر من ان الماهية لا بد وان يكون مقتضية اما للوجود بعينه
واما للعدم بعينه والمقتضي في طرف الصورة ممكن الوجود والعدم في الجملة لجواز طرو المنافي له
منه بالاولى والثاني ان العلة قد توجد بدون المعلول لانتفاء شرط مثلا والاولى ليست العلة اقتضاءها
المعلول والا لم يتميز العلة عن غيرها والثالث ان الصورة مثلا حالها يصح علة الوجود ان العلة اولى
والا لصح بقاؤه وعلى هذا في اجزاء الحكمة والزمان وبالجملة الاولوية في جانب العدم فلم لا يجوز الوجود
الوجود لم لا يكون اسما مكر على التمام

وانه مفتقر الى المؤثر لكن لم قلتم بان المؤثر ان صح ما يفتقر اليه على سبيل الدور واما يفتقر الذي على نفسه فكذلك
بالبرهان انه يكون لازما وكذلك العلية فانه لا يلزم من افتقار كل واحد منها الى الاخر ان يكون كل واحد منهما
علة للاخر فيمكن ان يكون كل واحد منهما معلولا لما وبالامر الثالث وهو النهار مع العالم هو
فانها معلولة علة هي غيرهما وهي طلوع الشمس على ما عرف في لفظ الكلام في كون كل واحد منهما
مؤثرا في وجود الاخر والمؤثر في الوجود هو العلة فيكون كل واحد منهما علة لصاحبه ولو كان علة
لكان متقدما عليه بتقدم العلة على معلولها بالضرورة فنقول هذا مسلم اذا كان المراد بالمؤثر
هو العلة وان لم يفتقر اليه في وجود العالم هو المؤثر على هذا التفسير لكن لا يلزم من افتقار الشيء
الى شيء اخر ان يكون ذلك الشيء هو العلة فقد كان في الجملة سيما فلا يمكن وجوده هذا بدون وجوده
ذلك ولا وجود ذلك بدون وجود هذا ولا يكون وجود احدهما علة لصاحبه ثم ان سلمنا انه
يفتقر كل واحد منهما في الوجود الى الاخر وان كل واحد منهما علة لصاحبه لكن لم قلتم بانه يلزم منه
ان يفتقر كل واحد منهما في الوجود الى نفسه بل لا يلزم فان المعلول عندي مفتقر الى علة العلة اصلا
والا لا يلزم منه وهو العلة دون علة العلة وهو المعلول وانما يخرج العلة عن كونها
علة ولما لم يكن مفتقرا الى علة العلة فلا يلزم افتقار كل واحد منهما الى الشيء الى صاحبه على
التفسير الذي مر ذكره ان يكون كل واحد منهما علة العلة بنفسه ولا يلزم كون الشيء علة لعلة نفسه
افتقار الشيء الى نفسه كذلك ولان افتقار كل واحد من الشيئين الى صاحبه وانه ما ينافي تقدمه
على الاخر خصوصا تقدم العلية وذلك لان افتقار هذا الى ذلك لا يمكن الا وان يكون ذلك متقدما
على هذا وافتقار ذلك الى هذا لا يمكن ايضا الا وان يكون هذا متقدما على ذلك ولو كان كذلك
لكان من اللوازم ان يتقدم هذا على ذلك وذلك على هذا كذلك وحينئذ يلزم ان لا يوجد هذا
الا بعد ذلك ولا ذلك الا بعد هذا الحال في المتضايفين فلا يلزم وهو مما يعلم الشيء بالضرورة
بدون ذلك الشيء ولا مجال للعلة ان يعني كونه مستلزما وقد كان من اللوازم ان يكون مسبوقا بما هو علة
والا انه كلام ولا يقال يمكن ان يكون المراد التقدم بغير التقدم بالزمان وغير التقدم بالعلية
فانه لا يتصور ذلك الا وهو محض في المنع في هذا المقام ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يكون على سبيل
الدور فلم لا يمكن ان يكون على سبيل التسلسل واما قولكم الافراد اللامتناهية ممكنة فالمجموع الحاصل
منها كذلك فنقول لم قلتم بان الافراد اللامتناهية جملة ما له مجموع او كل او جملة حتى يمكن وصفها
بكل الامور وبعض الامور الا انى وكذا بعد ان كان كل واحد منها من الامور مشعرا بالحصر والاستناد
عن الغير والحصر والاستناد في الافراد اللامتناهية محال لا يقال هل الافراد هي الاسباب والسبب
لا بد وان يكون موجودا فيكون كل واحد منها موجودا مع الاخر وحينئذ يصح وصفها بالمجموع وعدم الامور
المذكورة لانا نقول انما يكون كذلك اذا كان وجود المسبب يفتقر الى وجود السبب ما دام بكونه
والحق في الافراد الافتقار الى بقائه

نفس ذلك

يستغني عن نفي السبب شرعا وعقلا ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون علة المجموع
المجموع وقد كان من اللوازم ان يكون واحد من الجملة كذلك لا يستند كذلك والا الى غير النهاية وهو
باطل لما ذكرتم ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون علة المجموع ما يكون داخلا فيه واما
تقدم الشيء على نفسه فذلك انما يلزم اذا كان علة المجموع علة لكل فرد من افراد ذلك المجموع ولا
يلزم ان يكون كذلك فان من الممكن ان يكون لكل فرد من المجموع علة غير علة المجموع وللمجموع غير
كل واحد من افراده بالضرورة وعلة غير الشيء غير علته لا محالة ولانه يمكن ان يكون علة للمجموع ولا
يكون علة لنفسه وقد كان من الاشياء ما يكون كذلك مثل طلوع الشمس ووجود ذلك فانه علة لمجموع طلوع
الشمس ووجود النهار مع انه لا يكون علة لنفسه ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يكن علة
المجموع كان من يكون علة للمجموع هو الخارج منه وانما يكون كذلك اذا كانت القسمة منحصرة في هذه
الثلاثة بل لا يكون منحصرة اذ المركب من الداخل والخارج غيرهما بالضرورة ثم ان سلمنا ذلك
لكنه ينتقض بامور لا نهاية لها مثل معلومات الله تعالى ومقدوراته ومراتب العلوم فيما اذا كان
عالما بشيء معين وعالما بكونه عالما به كذلك الى غير النهاية ومراتب الاعداد وغيرها من الازواج
والافراد فلا نسلم ثم نقول جاز ذلك ثم وان دل على موجود فهو واجب الوجود لكن هنا شبهة
تقتضي ذلك وايضا لوجوه الاول انه اذا كان موجودا فالوجود لا يخلو من ان يكون مشتركا بينه
وبين الممكن او لا يكون فان كان عاما ان يكون كذلك الوجود مقارنا لماهية اخرى او لا يكون وكل واحد من هذه
الثلاثة باطل اما بطلان الجملة الثالثة والثاني انه اذا كان موجودا فوجوده اما ان يكون عين ذاته
وذلك محال اذ الوجود من الامور الاضافية دون الذات ولا يكون وانه محال لانه اذا الواجب مفتقر
اليه فيكون مفتقرا الى الغير وذلك لا يخرجه عن كونه واجبا لذاته والثالث انه اذا كان موجودا
كان الوجود مشتركا بين الواجب لذاته وبين الواجب بالغير لا محالة فيكون الواجب مشتملا على ما
به المشاركة وعلى ما به المغايرة ايضا وكل ما لا يكون كذلك فهو مفتقر الى الغير فيكون الواجب مفتقرا
الى الغير وذلك محال لما مر والرابع انه اذا كان موجودا كان الوجود مختصا به لاستحالة
التعدد في الواجب وذلك محال لان عدم وجوبه من لوازم شمول العلم بالضرورة ووجوب عينه
من لوازم عدم الشمول كذلك والا لكان الشمول من لوازم الوجود وذلك محال والخامس انه اذا كان
موجودا كان وجوده دائما لا محالة وحينئذ يلزم ان يكون وجود اثره دائما وذلك محال لما مر
من حدوث الاجسام ثم ان سلمنا انه لا بد من وجود واجب الوجود لكنه لا يلزم منه ان يكون موجد
الاجسام [illegible] لاحتمال ان يكون الموجد ممكنا لذاته مفتقرا الى الواجب وعلى هذا التقدير لا يكون
المؤثر في وجود العالم واجبا الحوادث اما قوله لم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود العالم
وان كانت ماهيته قابلة للعدم فالوجود اولى فنقول لا يجوز اصلا وذلك لوجوه منها
ان لم يكن الوجود اولى

للزوم الدور والتسلسل

260

فهو شيء آخر فهو

اولى فذلك الوجود لا يزول عنه لان الوجود ما ينافيه ومعلول ما يكون وجوده ينافي [illegible]
ذلك الشيء ينافي وجوده ايضا اذ المنافاة لا تكون الا من الجانبين وحينئذ لا يمكن ان يكون احدهما
اولى بالوجود بالنسبة الى صاحبه والا لكان المرجوح منافيا للراجح وذلك محال وما لم يكن احدهما
اولى بالوجود كان كل واحد منهما مساويا للآخر وانه مما ينافي الاولوية بالضرورة ومنها ان عدم
الاولوية من لوازم المساواة التي تقع بين ما ينافي الوجود وانها لا تخلو من ان يكون متحققة او لا تكون فان
كانت متحققة فظاهر وان لم يكن فكذلك اذ المنافي اولى بالوجود حينئذ والا لكان المساواة
من لوازم الاولوية وذلك محال ثم لقائل ان يقول هذا منقوض بالاولى بالوجود حينئذ لا ولكن بعيد
جاد كونهم لكنه [illegible] بالعناية ومن ان يقال يعني بالاولوية ذلك به الوجود ما يكون منافيا للاولوية هذا
بالوجوب ومنها انه اذا كان الوجود به اولى فاما ان يكون الماهية مقتضية لتلك الاولوية وحينئذ لا
يكون قابلا للعدم لما ان العدم ممتنع حينئذ واما ان لا يكون وحينئذ يكون الاولوية من العوارض وانها من جملة
ما لا خلاف فيه ومنها ان الاولوية بحسب الذات مما ينافي كونها قابلة للعدم والخلاف في كونها قابلة للعدم
فلا محال لمكان الاولوية ومنها انه اذا كان الوجود ما يكون منافيا له اولى كانت الاولوية مختصة به
لا بغيره ولا محال للاختصاص لما ان عدم الاولوية من لوازم شمول عدم الاولوية والاولوية
من لوازم عدم الشمول واما قوله الماهية لا بد وان يكون مقتضية اما للوجود بعينه واما للعدم
بعينه والمقتضي بهذه الصورة ممكن الزوال فنقول لا نسلم بانه ممكن الزوال ولئن قال انه لا يخلو
يكون الوجود بعينه وانه ممكن الزوال ايضا او العدم بعينه وانه ممكن الزوال ايضا والوجود
فلو كان كذلك لكان ممكن الزوال بالضرورة فنقول المقتضي بهذه الصورة هو الاولوية بالنسبة الى الوجود
بعينه او بالنسبة الى العدم كذلك لما انه يمكن ان يوجد بدون هذا على التعيين وبدون ذلك كذلك ولا يلزم
من كون الاخص ممكن الزوال ان يكون الاعم ممكن الزوال وهذا ظاهر واما قوله في الثاني ان العلة قد توجد
بدون المعلول فذلك ممنوع لما ان العلة بدون الشرط لا تكون علة والعلة مع الشرط لا تنفك عن
الشرط نعم يصح ان يقال قبل الشرط انه علة لما انه علة بالقوة وكما انه علة بالقوة في تلك الحالة فكذلك
اقتضاؤها المعلول واما في الثالث وهو ان الوجود [illegible] علة الوجود فان العدم اولى
فذلك [illegible] المنع ايضا لما ان العدم لا يكون امرا محصلا فيصلح ان يكون من مقتضيات الذات
[illegible] بالاولوية بل الشيء بعد عدمه [illegible] ان يكون علة او معلولا الا هي هذا
[illegible] الحركة والسكون [illegible] انه يمكن ان يكون علة ومعلولا لكن لا نسلم ان العدم
للامور اولى بالنسبة الى الوجود بل لا يكون كذلك [illegible] سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه
لا يمكن ان يفتقر كل واحد منها الى الآخر على سبيل الدور قلنا اذا كان هذا مفتقرا الى ذلك
وذلك الى هذا كان كل افتقار [illegible] المؤثر والمؤثر [illegible] على ان [illegible] كل واحد
منهما متقدما على الآخر [illegible] ومن المحال ان يتقدم هذا

بينه

على ذلك في الوجود وذلك على هذا الدفعة وأما وجود النهار مع ضوء العالم فلا يكون أحدهما مؤثرا
في وجود الآخر لما كان المؤثر في كل واحد منهما طلوع الشمس والحاصل أن يكون مؤثرا وأما قوله
هذا مسلّم إذا كان المراد بالمؤثر هو العلة فمقبول المؤثرية وجود الشيء عبارة عن كونه إذا وجد
بالفعل يلزم من وجوده بالفعل وجود ذلك الشيء بالفعل أيضا وهذا هو العلة العقلية
وأما الأسباب المتلازمة والمتعاكسة نحو المتضايفات ونحوها فإنها من جملة ما لا يكون
البعض منها علة للبعض بخلاف ما نحن فيه فإن المعلول يحتاج إلى علة العلة وقلنا
إنه في حيز المنع بل هو مفتقر إلى علة العلة وإلا لا يكون مفتقرا إلى العلة فإنه إذا وجد بدون
علة العلة فقد وجد بدون العلة لا محالة وأما فرض العلة دون علة العلة فذلك لا يكون
وإن أراد الوجود الفرضي لا يكون معلولا بعلة فكذلك وجود العلة عند الفرض ولو كان ذلك
فالمعلول في الفرض لا يفتقر في الوجود إلى علة العلة وكيف وإنه من جملة ما يتسلسل علة العلل
ولا نسلم أن كل واحد من السلسلة إذا كان مفتقرا في الوجود إلى صاحبه فيفتقر إلى الآثار إلى
المؤثر كان كل واحد منهما متقدما على الآخر تقدما ذهنيا وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد
متقدما على نفسه وأما قوله افتقار كل واحد من الشيئين إلى الآخر مما ينافي تقدم أحدهما على الآخر
لما أن افتقار الشيء إلى الغير مما ينافي التقدم على الغير فمقبول لكن افتقاره إلى الغير مما ينافي
التقدم على الغير وكذلك افتقار الغير إليه مما ينافي تقدم الغير عليه ولو كان كذلك لكان
افتقار كل واحد منهما إلى الآخر مشتملا على ما ينافي التقدم فعلى ما تحقق كذلك وحينئذ يلزم
أن يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر ولا يكون متقدما وفيه ما فيه وكفانا وأما قوله الكلام
لم لا يكون علة سلسلة التسلسل فمقبول قاعدته وقوله الأفراد اللامتناهية لا يمكن وصفها بالمجموع
فالكل والجملة قلنا بل يمكن فإن وجود المؤثر واجب الحصول عند حصول الأثر وإلا لترجح
جانب حصول الأثر على جانب عدمه من غير مرجح وقوله بقاء السبب يستغني عن بقاء السبب بل لذلك لا علة
يكون واردا إذ الكلام في حال حصوله لا حال بقائه ولأنها إذا لم توجد معا كان عدم أحدها
شرطا لحصول صاحبه في المحال أن يكون كذلك وأما وصفها بكونها كلا وجملة فلأن كل واحد
إذا كان موجودا مع الأخرى كان هناك أمور موجودات فقولنا كل وجملة إشارة إلى تلك الموجودات
بحيث لا يخرج عن حكمنا واحد منها وبعد ذلك يكون النزاع في مجرد العبارة وأيضا فإن
يصح وصفها بكونها غير متناهية والمتصف بهذا الوصف ليس هو آحادها ولا بعض منها
بل هو الغير وذلك هو الذي سميناه جملة قوله لم قلتم بأنه لا يمكن أن يكون علة المجموع نفسه قلنا لما
مر من قبل أن العلة متقدمة في الذهن على معلولها ومن المحال أن يكون المجموع متقدما في الذهن
على نفس المجموع وأما قوله إن اللوازم أن يكون أحد أن العلل كذلك فكذا أيضا نصحح الجواب الثاني
لا يتم الأول إن لم يكن الدور

المطلوب حصل
باطلا فمقبول لكن واحد من الدور والتسلسل لا يخلو من أن يكون باطلا أو لا يكون فإن كان باطلا فقد
وإن لم يكن باطلا فلكونه باطلا قوله لم لا يمكن أن يكون علة المجموع ما يكون داخلا فيه قلنا لما مر
أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه وأما قوله إنما يكون كذلك إذا كان علة المجموع علة لكل من أفراده
فمقبول إذا كان المجموع مركبا من هذه الأجزاء فلا يكون وجوده بدون هذه الأجزاء البتة
وحينئذ يلزم أن يكون علة المجموع علة لكل جزء منه سواء كان المجموع عبارة عن جملة هذه الأجزاء
أو عنها وعن عروضها ولا نطلب إلا الأفراد قبل اجتماع بعضها مع البعض أجزاء المجموع
بل هي الأجزاء عند الاجتماع والكلام في الأجزاء لا في تلك الأفراد وأما قوله لم لا يكون
الداخل علة للمجموع ولا يكون علة لنفسه فمقبول لا يمكن إذا كان علة المجموع علة لكل جزء منه ولأنه
إذا لم يكن علة لنفسه فعلة نفسه إما من الأمور الداخلة في المجموع وحينئذ يلزم الدور أو من الأمور
الخارجة عنه وحينئذ إما أن يمكن حصول المجموع بدون ذلك الخارج أو لا يمكن فإن أمكن فقد أمكن حصول ذلك
بدون ذلك الجزء الذي هو علته وذلك محال وإن لم يمكن كان علة المجموع ذلك الخارج مع علية لا
ذلك الجزء فقط وأنه مما يخرجه عن كونه علة إذ المعنى من العلة ما يحصل عند حصوله المجموع
سواء حصل هناك غير تلك العلة أو لم يحصل وأما قوله لم قلتم بأنه إذا لم يكن علة للمجموع ما كان
ما يكون علة هو الخارج منه فمقبول لما أن القسمة منحصرة في هذه الثلاثة والعلم به ضروري
لما كان المراد بالخارج هو الذي ليس للمجموع ولا داخلا فيه وأما المركب من الداخل
والخارج فذلك هو الخارج بهذا الاعتبار لكنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع وإلا لكان علة
لما هو الداخل فيه في المجموع وحينئذ يلزم أن يكون للمجموع تقدم في الذهن على ذلك الجزء
بل يلزم تقدم ذلك الجزء على نفسه ولما لم يكن المركب علة للمجموع ما العلة للمجموع حينئذ فهو
الخارج المفرد وذلك هو الواجب لذاته وإلا لكان ممكنا فيكون داخلا في المجموع لا خارجا
عنه والواجب موجود لا محالة إذ لا واجب إلا استحالة كونه قابلا للعدم على ما عرف وأما
قوله ما ذكرتم ينتقض بأمور لا نهاية لها فمقبول أما المعلولات في المقدورات فليس البعض منها
علة للبعض البتة والكلام في العلل والمعلولات وأما مراتب العلوم فهي مراتب المعلومات
في الحقيقة إذ العلم الواحد يتعلق بكل واحد واحد فرد فرد وتلك التعلقات أمور نسبية
والأمور النسبية بمعزل عما نحن فيه وهو الموجودات الحقيقية وأما مراتب الأعداد
والأزواج والأفراد فإنها إذا كانت موجودة بالحقيقة كانت متناهية لا محالة وحينئذ يمنع
ما ذكرتم وكذلك إذا لم تكن موجودة بالحقيقة إذ الكلام في الموجودات الحقيقية وقد يقال
في الجواب عن النقوض في هذه أو عن هذه ما ذكرتم من الأفراد إما أن يكون موجودة
بالحقيقة وحينئذ لا نسلم كونها غير متناهية بل هي متناهية بالضرورة أو لا يكون موجودة
وحينئذ بالحقيقة

لا يرد نقضا لما مر واما قوله في الوجه الاول ان الوجوب المذكور انه اذا كان موجودا
بالوجوب لا يخلو من ان يكون مشتركا بينه وبين الممكن او لا يكون فنقول انه مشترك وبيانه
على سبيل التفصيل يأتي في المسألة الثالثة ان شاء الله تعالى واما في الثاني وهو
قوله انه اذا كان موجودا فوجوده اما ان يكون عين ذاته او لا يكون فنقول قد مر فيما
ان الوجود لا يمكن ان يكون عين شيء من الموجودات الا عند اعتبار ذهني ولو كان كذلك لكان من المحال ان يكون عين
الذات في قوله انه اذا لم يكن عين الذات ومن كان الواجب لذاته مفتقرا الى الله يكون مفتقرا
الى الغير لكن هذا المنع لما انه اذا كان عرضا لا يوصف بصفة القدرة ولا ان الواجب
لا يفتقر الى العدم الموجودات لا الى العدم المعدومات واما في الثالث وهو انه اذا
كان موجودا كان الوجوب مشتركا بين الواجب بالذات وبين الواجب بالغير فنقول
نعم لكن الواجب بالذات لا يكون مفتقرا الى الغير الا ان يكون الوجوب امرا وجوديا وانه ليس
بوجودي لما مر ولانه لا يمكن ان يكون عين الذات وان كان وجوديا لما مر ولا داخلا في
الذات لاستحالة التركيب ولا خارجا عنه وقد كان في الخارج محكما ولا يمكن ان يكون الشيء الواجب
بما هو ممكن فاذن هو لا يكون وجوديا ثم انه على تقدير ذلك لا يفتقر الى الغير فكيف يكون
موجودا واما في الرابع وهو انه اذا كان موجودا كان الوجود مختصا به لاستحالة
التعدد في الواجب وذلك محال فنقول بل واجد اذ هو موجود في نفس الامر لاستحالة
وجود العدد فيه لما ذكرنا واستحالة التعدد في الواجب كما ذكرنا واما في الخامس وهو
انه اذا كان موجودا كان وجوده دائما فنقول نعم لكن لا يلزم من دوام وجود المؤثر
دوام وجود الاثر الا ان يكون المؤثر موجبا بالايجاب فاما اذا كان مختارا فلا والعالم
[illegible] احتيار نذكره بعد واما قوله سلمنا انه موجود لكن لم قلتم بانه موجد فنقول
المقصود في هذا المقام وجوده واما كونه موجدا فذلك نعرفه في الوسائط بعد
والله التوفيق المسألة الثالثة في بيان وجود واجب الوجود على التفصيل
فنقول وجود واجب الوجود اما ان يكون مشتركا وبالوجود حكم الوجود في مفهوم
الوجود او لا يكون والاول اما ان يكون ذلك الوجود مقارنا لماهية اخرى هي الموصوف بالوجود
واما ان لا يكون فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها احدها ان يكون الوجود مقولا على
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وهو مذهب ابي الحسين البصري واصحابه والثاني
ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وذلك المشترك في واجب الوجود
مقارن لماهية مغايرة له وهذا مذهب ابي هاشم واصحابه والثالث ان لا يكون ذلك المشترك
مقارنا لماهية اخرى في واجب الوجود بل يكون حقيقته هو نفس الوجود ويكون ذلك اعتبارا
الوجود

فقد سلبي وهو كونه مجردا عن الماهيات عن اقتران شيء منها وهو من مذهب الفلاسفة وما قيل في فساد
هذا المذهب فذلك لوجوه احدها ان الوجود من حيث هو الوجود اما ان يقتضي كونه عارضا
للماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا او لا يقتضي شيئا منهما لا هذا ولا ذاك فان كان الاول وجب
ان يكون كل وجود عارضا لماهية فيكون وجود الباري عارضا لماهيته وهذا على خلاف هذا
الوضع وان كان الثاني وجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات بل الوجود مقول
على الكل بالاشتراك اللفظي وهذا على خلاف هذا المذهب وان كان الثالث فيكون الوجود
تارة ولا عارضا اخرى فيكون من الاعتبارات المفارقة لماهية الوجود فلا يمكن تحققه الا بسبب منفصل
فاذن يكون الوجود في حق الباري تعالى عن عارض لشيء من الماهيات لعلة منفصلة وذلك محال
وثانيها ان حقيقته تعالى اذا كانت عبارة عن نفس الوجود ونفس الوجود لا يخلو من ان يكون مشتركا
بينه وبين غيره او لا يكون والاول باطل والبطلان فيه ظاهر والثاني كذلك لما ان نفس الوجود
زائد على الماهيات بالدلائل المذكورة وحينئذ يلزم ان يكون مشتركا وثالثها انها اذا كانت عبارة عن
نفس الوجود فنفس الوجود اما ان يكون موجودا بوجود اخر وحينئذ يلزم ان يكون ماهيته
تعالى موجودة بوجود اخر او لا يكون وحينئذ يلزم ان لا يكون ماهيته موجودة وفيه الفساد ما فيه ولا انفصال
لا انفساد فيه اذا لم يكن له ماهية اذ الكلام في ان ماهيته تعالى نفس الوجود ولما بطل هذا القسم من
الاقسام التي مر ذكرها تعين الاول منها والثاني والكلام فيما يمكن ان يقال الحلول وامثلته منها فهو كلي
[illegible] الاصل الخامس في بيان كونه تعالى قادرا وفيه
مسائل المسألة الاولى في اثبات ان الصانع تعالى قادر والمعني من القادر المؤثر الذي لا يتعين عليه ان يؤثر
وان لا يؤثر يعني يمكنه ان يفعل وان لا يفعل بحسب الاختيار والدليل عليه ان اسناد العالم الى
مؤثر موجب يفضي الى ما لا يمكن وجوده في نفس الامر وذلك لانه لا يخلو من ان يكون حادثا او قديما ولا
سبيل الى كل واحد منهما اما الى الاول فظاهر واما الى الثاني فلان صدور العالم عنه اما ان يكون موقوفا
على شرط او لا يكون فان كان موقوفا على الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من قدمه
قدم العالم وان كان حادثا والكلام في حدوثه كالكلام في حدوث غيره فيلزم التسلسل سواء توقف
حدوث الشرط متقارنا لحدوث المشروط او لا يكون متقارنا وان لم يكن موقوفا والمؤثر القديم التام
صدور الاثر منه على شرط كان الاثر قديما والا لكان موقوفا على شرط فيكون العالم قديما وقد فرض
قبل انه يكون حادثا فان قيل لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون حادثا وقد فرضتم قبلها ما يدل على انه يمكن
ولئن سلمنا انه لا يمكن ان يكون حادثا فلم لا يمكن ان يكون قديما قوله صدور العالم عنه اما ان يكون موقوفا
على شرط او لا يكون قلنا لم لا يمكن ان يكون موقوفا على شرط والشرط قديم ولما قدم العالم فذلك لا يمكن
لانا [illegible] لا احتمال ان يكون حصول العالم يقتضي حصول العالم في وقت معين دون سائر الاوقات وما
يدل على هذا الاحتمال هو ان

اذا لم يكن كذلك كان ذلك العالم قديما وحينئذ يلزم ما ذكرتم ولانه لا يلزم من كون المؤثر قديما
ان يكون الاثر قديما وان كان ذلك المؤثر مستجمعا لجميع الشرائط في التاثير فان الحكمي يكون المؤثر
في الازل مؤثرا في وجود شيء لا يمكن ان يوجد في الازل لكونه لا يزال والحوادث حينئذ ممكنات ان يكون
كذلك فان الممكن لا يمكن ان يكون ازليا والازلي ما لا يتطرق اليه المسبوقية بالغير والممكن ما يقتضيه بالضرورة
ولا يكون ممكنا بل واجبا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان لا يكون موقوفا على شرط وما ذكرتم
من الخلاف في هذا المقام هو كلام لا يقتضي بوجوده ومنها ان يقال لو صح حدوث العالم اما ان يكون لها
بذاته وحينئذ يكون ان يقال العالم حين لم يوجد لم يكن عدمه لعدم الموجب بل لعدمه لصحة التاثير لا يكون
لها لذاته وحينئذ يكون وجود العالم في الازل ممكنا فيتعذر الحكم بحدوثه ومتى تعذر ذلك تعذر الاستدلال
بحدوثه على امتناع ان يكون موجبا ومنها ان يقال يمكن ان يكون الموجب اذ ليس المراد حقيقته
يقتضي وجود ذلك المعلول في وقت مخصوص دون الوقت الذي قبله فانه اذا لم يكن فلا يخلو
من ان يكون العالم قديما او لا يكون فان كان قديما فظاهر لاستحالة القديم بما ذكرتم من الدليل وان لم
يكن كذلك كان احداثه في وقت مخصوص اما ان يكون لمرجح وحينئذ يلزم ان يكون ذلك المرجح من الموجب في الازل
والا لكان من القادر وفعل القادر لا يكون لمرجح او لا يكون لمرجح وحينئذ يلزم ترجيح بعض الاوقات على
البعض لا لمرجح ومنها ان يقال انه اذا كان قديما على هذا التقدير فلا يخلو من ان يكون قديما في نفس
الامر او لا يكون فان كان قديما فظاهر وان لم يكن وكذلك فانه لم يكن مستلزما للقدم فامكن ان يكون ثابتا لا
حينئذ يلزم ان يكون قديما في نفس الامر او لا يكون وحينئذ يلزم ان لا يكون قديما على التقدير ولا يكون الثابت اخص
لوازم عدم القدم ثم ان سلمنا فساد هذا القسم لكن لم قلتم بانه لا يصح ان يكون صدور الحادث عن القديم
مشروطا بشرط حادث يسبقه لا الى نهاية والكلام فيه قد مر من قبل ثم ما ذكرتم وان دل على كون
المؤثر قادرا فمعتمدنا من الشبه ما يوهم نقيض ذلك وذلك من وجوه الشبهة المذكورة لاحد
الحدوث وعن ثمود ذلك من وجوه احدها الاول ان القادر لا بد وان يكون له تعلق بمقدوره دون
مقدور غيره حتى يمكنه ايجاد ذلك المقدور دون غيره وذلك التعلق حالة نسبية فهذه الحالة اما
ان يكون لها تحقق في الاعيان ومعلوم ان الاحوال النسبية يتوقف وجودها على وجود
المنسوب والمنسوب اليه وهما القادر والمقدور وهما يحصل منها فيلزم ان يتوقف تعلق القادر
بالمقدور على تحقق المقدور في نفسه لانه يكون كذلك لو جاز ان يكون موجودا في نفسه فان كان تعلق القادر
بالمقدور يتوقف على وجود المقدور فلو كان وجود المقدور مستفادا من تعلق القادر
به لزم الدور واما ان لا يكون لها وجود في الاعيان وحينئذ يلزم ان لا يكون للقادر تعلق بالمقدور
ولا يكون موجدا له وايضا هذه ما ينافي كونه قادرا الثاني انه اذا كان قادرا في الازل فالقادر
هو الذي يصح منه الفعل وتركه يلزم ان يكون قادرا على البعض المستحيلات وذلك لانه اذا كان عالما
بانه يفعل ذلك الفعل في ذلك

الوقت لا يمكن ان لا يفعله في ذلك الوقت اصلا واذا كان عالما بانه لا يفعله في ذلك الوقت لا يمكن ان يفعل
والقدرة على المستحيلات من جملة المستحيلات الثالث انه اذا كان قادرا فلا يخلو
من ان يكون قادرا في الازل وانه محال لاستحالة ما يصدر عن القادر في الازل او لا يكون ازلا وانه
محال ايضا لافتقار حدوثها الى مؤثر اخر والكلام في ذلك المؤثر كالكلام في هذا
فيلزم اما الدور واما التسلسل والكل باطل على ما عرفت الرابع انه اذا كان قادرا
في الازل كانت قدرته مستجمعة لجميع الشرائط في المؤثرية والا لا يكون قادرا او يحصل جميع الشرائط
مما يتحقق بتحقق المشروط فيتحقق المشروط وهو اثر القدرة في الازل وذلك محال الخامس
انه اذا كان قادرا فلا يخلو من ان يكون قادرا حال الوجود وذلك محال لاستحالة ايجاد
الموجود او لا يكون بل يكون قادرا حال العدم وانه محال ايضا لاستحالة وجود الشيء حال
عدمه فاذن يلزم ان لا يكون قادرا الجواب قوله لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون
حادثا قلنا لما مر قوله انه لا يمكن لانه لا يمكن ان يكون حادثا فانه اذا كان حادثا فاما ان يكون
العالم قديما وحينئذ يلزم استناد القديم الى الحادث او لا يكون قديما بل حادثا وحينئذ يلزم ان يكون
المؤثر فيه وفي العالم غيره لا هو اما فيه فهو الذي يفتقر بوجوده الى الله واما في العالم
فلوجود غيره الذي يفتقر الى الله والكلام في ذلك الغير ايضا كالكلام فيه قوله سلمنا ذلك لكن
لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون قديما قلنا انه لا يمكن لما مر قوله انه لا يخلو من ان يكون موقوفا على
شرط او لا يكون فانه اذا كان موقوفا على شرط والشرط اما قديم وحينئذ يوجد الاثر والا لا يكون
المؤثر تاما موجودا بل يكون وجود الاثر تاما مفتقرا الى شرط اخر ولا كلام فيه اما الاحتمال
الذي ذكره فذلك لا يمكن الا وان يكون الثاني موقوفا على ذلك الوقت وحينئذ يلزم ان يكون
موقوفا على شرط ما وانه على خلاف ما فرض فيه وقوله انه اذا لم يكن كذلك كان العالم قديما
وذلك ممتنع لما ذكرتم قلنا لكن لا نسلم الا وان يكون العالم حادثا وحدوث العالم ما يبين به كون
القادر وقوله لا يلزم من كون المؤثر قديما ان يكون الاثر قديما قلنا ذلك ضعيف لما مر من قبل
ان المؤثر اذا كان مستجمعا لجميع الشرائط كان من الواجب ان يوجد الاثر حتى اذا
كان المؤثر قديما كان الاثر قديما ايضا ولا يلزم من كون الشيء قديما ان يكون ازليا لا يمكن
ان يكون مسبوقا بالغير اذ المعنى بالقديم هو الذي لا يكون لوجوده ابتداء وانه قد يكون ممكنا
وقد لا يكون واما قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون موقوفا على شرط وما ذكرتم
منقوض بوجوه فيقول اولا ليس المراد بالوجوب ان يصح من جهة ما لا بد له لوجوده
ومع ذلك لا يلزم ان يصح كون العالم ازليا فان الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يمكن ان يكون
ازليا وان لم يكن يصح حدوثه لذاته لا يقال انه اذا لم يكن كذلك لم يكن ازليا لا يلزم ان يكون المؤثر موجبا
لم يكون قديما اعني العالم

فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود المؤثر يتوقف على كونه في نفسه ممكن الوجود الا انا نقول
لو كان المؤثر موجبا لزم كونه قديما اما اذا قدرنا حدوث العالم قبل الوقت الذي حدث فيه
بحسب ايام مثلا لا يلزم من ذلك ان يكون قديما ولما امكن حدوثه على هذا الوجه ولم يكن كذلك علمنا
ان حدوثه على هذا الوجه لم يكن لعدم امكانه بل لعدم المقتضي وفي الثاني انا نقول لو كان
مثلا ان يرجح البعض من الاوقات على البعض من غير مرجح لكن ذلك كاختيار الهارب من السبع
وغيره لكن لا يمكن مثل هذا في المحدث فانا اذا قدرنا نارا متوسطة احاطها ما لم يتخصص على السوا
ثم علمنا انها تحرق على كل منها بمقدار ولا تحرق ما على سطحها اصلا فالعقل
يستحيل ان الموجب مؤثر بذاته ولا احرقها لانه بالبعض من الجوانب دون البعض بخلاف القادر
فان الاثر لا يصدر منه الا باختياره والا لا يكون قادرا والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
كما مر وعن الثالث انا نقول انه يجيز اجتماعهما وذلك لانه اذا كان حادثا على هذا
التقدير فلا يخلو اما ان يكون حادثا في نفس الامر او لا يكون فان كان حادثا فظاهر اذ حدوث الاثر
مع وجوب المؤثر على خلاف العقل والدليل وان لم يكن كذلك فان لم يكن مستندا الى المحدث فكان ان يكون
ساقطا وحينئذ يلزم ان يكون حادثا في نفس الامر او لا يكون وحينئذ يلزم ان لا يكون حادثا على التقدير
والحكاية المنقولة تنافي عدم كونه حادثا وذلك محال واما قوله سلمنا فساد هذا القسم لكن
لم قلتم بانه لا يتصور ان يكون صدور الحادث عن القديم مشروطا بشرط حادث يستلزم لا الى نهاية فنقول
هذا من جملة ما قدمنا من الكلام فيه مرة فلا نعيده مرة اخرى واما الشبهة الموجبة للنقيض
فمعروفة من الاول منها وهو قوله ان القادر لا بد وان يكون له تعلق بمقدور دون مقدور
حتى يمكنه ايجاد ذلك المقدور دون غيره لكن نعلم بالضرورة صحة علمنا بالمعدومات وبهذا
يظهر ان هذا التعلق لا يتوقف على وجود المتعلق والمتعلق به وانه من جملة ما لا
وجود له في الاعيان الصادقات من المحال انه ما يثبت الا ثبوت له في نفس الامر وهو ثابت
وقد علمنا بالضرورة ان الامر العدمي لا يمكن ان يتصف بالامر الوجودي واما الثاني منها
وهو قوله انه اذا كان قادرا اي في الازل والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك يلزم ان يكون قادرا
على البعض المستحيلات فنقول انه اذا كان قادرا في الازل كان قادرا على الممكنات لا المحالات
والممكنات ممكنات بالنظر الى ذواتها لا بالنظر الى كونها معلولة بانها توجد او لا توجد وفي الازل
هو من الواضحات التي هي المستغنيات ولانه اذا كان قادرا على الفعل والترك فلا يكون قادرا
عليها دفعة والجمع بينهما من المستحيلات فعلى هذا فرق بين قادر على الفعل في وقت كان يعلم انه
يفعل في ذلك الوقت وقادر على الترك في وقت كان يعلم انه لا يفعل في ذلك الوقت ولو كان كذلك
لكان قادرا على الفعل وتركه بالضرورة ولا اختيار فيه اصلا ولعل الى ... وهو انه اذا كان قادرا
فلا يخلو من ان يكون قادرا في الازل

264

او لا يكون فنقول قد مر من قبل ان الاثر الصادر عن القادر لا يمكن ان يكون ازليا لكن القدرة سابقة عليه فيكون الصانع
تعالى ونعكس فان قادرا في الازل على التكوين لا التزام وحينئذ يلزم ان يكون القدرة والقادرية ازلية دون
ما يصدر عن القادر ازليا واما في الرابع وهو قوله انه اذا كان قادرا في الازل كانت قدرته
مستجمعة لجميع الشرائط المؤثرية والا لا يكون قادرا فنقول هذا من جملة ما يتعين للعنية فانه
اذا كان قادرا في الازل كان قادرا على التكوين لا التزام الكامن ومن جملة ما ينتقض بالحوادث
اليومية كذلك وهذا ظاهر واما في الخامس فنقول قد مر من قبل ان القدرة بالنسبة الى الذات
لا بالنسبة الى كونها من حوادث او لا من حوادث وما يكون بالنسبة الى الذات قد ذكر من الاخوات الذات
المسئلة السابعة ان قادريته تعالى ازلية وذلك لانها اذا لم تكن ازلية كان وجودها مفتقرا
الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان ازليا مستجمعا لجميع الشرائط في الازل فظاهر لاستحالة كونها ازلية ولا
ازلية وان لم يكن ازليا مستجمعا لجميع الشرائط في الازل يفتقر وجود ما هو من الشرائط الى مؤثر يوجد
هذا المجموع بوجود ذلك المؤثر والكلام فيه مثل الكلام في الاول فيلزم التسلسل وذلك محال
ولا بد من ان ينتهي الى قادر لا يفتقر في اتصافه بصفة المؤثرية الى غيره وهو الصانع تعالى وتقدس
فيكون المؤثر ازليا والقادرية كذلك فان قيل لم قلتم بانها اذا لم تكن ازلية كان وجودها
مفتقرا الى مؤثر وانما يكون كذلك اذا كان وجودها من الامور الممكنة ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان
المؤثر اذا كان ازليا مستجمعا للشرائط في الازل كانت القادرية ازلية ولا ازلية بل لا يكون كذلك
فان من المحال ان يكون ازليا على تقدير ان لا يكون ازليا ثم ان سلمناه لكن لا نسلم انه اذا لم يكن ازليا مستجمعا
لجميع الشرائط في الازل كان هذا المجموع مفتقرا الى مؤثر فهو غير ذلك المؤثر حتى يلزم التسلسل
ولئن سلمنا ان التسلسل لازم لكن لم قلتم بانه باطل وهذه الشبهة مما ذكرتم وان دل على
كونها ازلية بعد ما قدمنا ما يدل على انتفاء ذلك وذلك بوجوه الاول ان القادرية عبارة عن صحة احداث
الشيء وهو الصحيح ما يستحيل حصوله في الازل فلا يكون القادرية ازلية الثاني انها في الازل اما
ان يكون مفتقرا الى شرط او لا فان كان الشرط ازليا او لا يكون فان كانت مفتقرة فظاهر وان لم يكن
فكذلك والا يلزم صحة احداث الشيء من اللا صحة في الازل وذلك محال الثالث انها اذا كانت ازلية كانت
واجبة لذاتها والا لكانت جملة ممكنات مفتقرة الى الغير والافتقار الى الغير ينافي كونها ازلية لانه
يوجب المسبوقية بالغير والازلية ينافي المسبوقية والرابع انها اذا كانت ازلية وهي تستدعي
مقدورية الفعل كانت مقدورية الفعل ازلية كذلك وذلك محال لاستحالة وجود الفعل في الازل
الخامس انها لا يكون ازلية الا وان يكون معطلة خالية عن الفائدة مدة لا غاية لها وذلك على
خلاف العقل الجواب اما قوله لم قلتم بانها اذا لم تكن ازلية كان وجودها مفتقرا
الى مؤثر وانما يكون كذلك اذا كان وجودها

اولا يكون فيقول قد مر من قبل ان الاثر الصادر عن القادر لا يمكن ان يكون ازليا لكن القدرة سابقة عليه فيكون
الصانع تعالى وبعكس قادرا في الازل على التكوين بذاته او حسبه يلزم ان يكون القدرة والقادرية ازلية دون ما
يصدر عن القادر من الآثار واما في الرابع وهو قوله انه اذا كان قادرا في الازل كانت قدرته مستجمعة
لجميع الشرائط في المؤثرية والا لا يكون قادرا فيقول هذا من جملة ما يتحقق للمنع فانه اذا كان قادرا
في الازل كان قادرا على التكوين فيما لا يزال كما مر ومن جملة ما يتحقق بالحوادث اليومية كذلك
وهذا ظاهر واما في الخامس فيقول قد مر من قبل ان القدرة بالنسبة الى الذات لا
بالنسبة الى كونه موجودا او لا موجودا وما يكون بالنسبة الى الذات فذلك قبل الدخول في الوجود

المسألة الثالثة في ان قادرية الله تعالى ازلية وذلك لانها اذا لم تكن ازلية كان وجودها مفتقرا
الى مؤثر فذلك المؤثر من الامور الحكمية فيقول انما ثبت كونه تعالى قادرا في الازل كانت القادرية ممكنة بل واجبة
بالضرورة اذ كونه قادرا دون القادرية محال قوله لم قلتم بان المؤثر اذا كان ازليا مستجمعا لجميع
الشرائط في الازل كانت القادرية ازلية ولا ازلية فيقول انه اذا كان مستجمعا لجميع الشرائط في
الازل كانت القادرية متحققة في الازل والا لا يكون ازليا مستجمعا لجميع الشرائط في الازل
ولما كانت متحققة على تقدير ان لا يكون متحققة في الازل كانت القادرية ازلية ولا ازلية بالضرورة
قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه اذا لم يكن ازليا مستجمعا لجميع الشرائط في الازل كان هذا
المجموع مفتقرا الى مؤثر هو غير ذلك المؤثر فيقول اذا كان هذا المؤثر غير ذلك المؤثر وذلك
الى ان يلزم ان يكون قادرية ازلية وهو المتحقق وان كان غيره فكذلك كما مر واما قوله في الوجه
الاول من الوجوه المذكورة ان القادرية عبارة عن صحة احداث الشيء فذلك في حيز المنع بل
ان القادرية صفة ثبوتية على خلاف الصحة اذ هي من الامور الفرضية الاعتبارية كما مر واما
في الثاني وهو قوله انها في الازل اما ان يكون مفتقرة الى شرط او لا فهو لم لا كان الشرط في
الازل فذلك لا نسلم ان يكون القادرية عبارة عن الصحة وليس كذلك كما مر واما في الثالث
وهو انها اذا كانت ازلية كانت واجبة لذاتها فذلك لانه ايضا ان يكون الواجبية بالذات
من لوازم كونها ازلية وليس كذلك فان المعنى من الازلي في هذه الصورة انه شيء لا يمكن ان يحد وجوده
تعالى بدونه البتة ولو كان كذلك فالازلي لا ينافي المسبوقية بالغير واما في الرابع وهو قوله
انها اذا كانت ازلية وهي ممتنعة بدون مقدورية الغير كانت المقدورية ازلية مقدورة
قبله انه تعالى قادر في الازل على التكوين فيما لا يزال ولكن ذلك لكانت القادرية ازلية دون ما
يصدر عن القادر ومقدورية الغير حينئذ لا يستحيل ان يكون ازلية واما في الخامس وهو انها لا
يكون ازلية والا لكان يكون معطلة فذلك ضعيف جدا لما انها لا يكون معطلة الا ان يكون خالية عن
الحكمة والمصلحة ومن المحال ان يكون خالية وهي مشتملة عليها كان انتفاع ما يكون في الاوصاف الذاتية بوجودها

دعه المسألة الرابعة انه تعالى قادر

على جميع الممكنات وذلك لانه قادر لما مر والقادر ما يستدعي المقدور بالضرورة فذلك المقدور لا بد وان يكون
ممكنا لامتناع كونه واجبا او ممتنعا ولا يمكن ايجاد الشيء حال كونه موجودا او حال كونه معدوما
كذلك ولو كان ممكنا لكان مفتقرا الى الغير لا محالة وذلك هو القادر فهنا نحن فيه ولكان المؤثر
في افتقاره الى القادر هو الامكان والامكان مما يعم جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
لله تعالى وهو قادر عليه كذلك وذلك هو المطلوب فان قيل لم قلتم بان افتقاره الى القادر
من جملة ما يكون بتأثير المؤثر وانما يكون كذلك ان لو كان امرا ثبوتيا ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بان المؤثر فيه هو الامكان واما قوله المقدور لا بد وان يكون ممكنا لامتناع كونه واجبا او ممتنعا
فلا يصح لان الاول ان يكون كل شيء اما واجبا واما ممتنعا واما ممكنا وليس كذلك لان ماهية الشيء من حيث
الماهية لا يكون متصفة بصفة من هذه الصفات الثلاث ثم ان سلمنا ان المؤثر هو الامكان لكن لم قلتم
بانه امر عام يعم جميع الممكنات ولم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لذلك مشروطا بشرط خاص وهو كونه
مضافا الى ماهية مخصوصة ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا كان عاما يعم جميع الممكنات كان جميع
الممكنات مقدورا لله تعالى بل لا يكون لانه اذا كان مقدورا لله تعالى كان مقدورا للعبد ايضا فان الشيء
لا يكون مقدورا للعبد الا الامكان ثم المخالفون له هل الا سلامة في الاسلام يخالفونه في كونه تعالى
قادرا على جميع الممكنات كذلك وهم الثنوية والمجوس وذلك يعرف فيما بعد والجواب قوله
لم قلتم بان افتقاره الى القادر من جملة ما يكون بتأثير المؤثر قلنا انه اذا كان ثبوتيا كان بتأثير المؤثر
لا محالة وهو ثبوتي والا لكان نقيضه وهو لا افتقار امرا ثبوتيا وذلك محال لاستحالة اتصاف
الاعدام بما يكون ثابتا في نفس الامر وقد كان الاعدام متصفة بهذا وهو لا افتقار قوله لم قلتم
بان المؤثر فيه هو الامكان قلنا المؤثر هو لا غير اذ الممكن عبارة عن شيء له الامكان والشيء من حيث هو
الشيء يكون مؤثرا فان من الاشياء ما لا يكون مفتقرا الى الغير اصلا والمؤثر فيه يجب ان يكون هو الامكان
لا غير ولا يمكن ان يكون المؤثر مجموعهما لان البعض وهو الامكان اذا كان كافيا فيه كان البعض
الآخر مستغنى عنه بالضرورة وذلك باطل واما قوله فلانه لا يصح ان يكون كل شيء اما واجبا واما ممتنعا واما
ممكنا وليس كذلك فيقول لا نزاع في ان الماهية من حيث هي الماهية خالية عن الصفات التي مر ذكرها لكنها من
حيث انها توجد يكون باحد من البعض منها وذلك هو الامكان لامتناع كونها باحد من الوجوب
والامتناع لما مر قوله سلمنا ان المؤثر هو الامكان لكن لم قلتم بانه امر عام قلنا انه عام ولا
يمكن ينقسم الى امكان الجوهر والى امكان العرض وهو كان مورد التقسيم امرا عاما يعم كل قسيم من
اقسامه قوله لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه مشروطا بشرط خاص قلنا لما مر قبل ان الامكان كاف
كاف فلا يصح ان يتوقف على الغير قوله اذا كان مقدورا لله تعالى كان مقدورا للعبد ايضا فذلك لا نسلم
لا نسلم ان يكون للعبد قدرة مؤثرة لانتفاء ما بذلك يعرف

من ... الله تعالى المسألة الرابعة انه لا موجد الا الله تعالى والخلاف فيه مع المخالفين للاسلام
وغيرهم والكلام فيه على التفصيل ان يقول اذا كان الغير موثرا فذلك اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا هذا ولا ذاك الاول فذلك اما ان يكون عنصريا او فلكيا او لا هذا ولا ذاك فان كان عنصريا فذلك
اما ان يكون في الحادثات والقايلون به اصحاب الطبايعية فانهم زعموا ان العناصر الاربعة موصوفة
بطبايع متفقا على تحدث منها انواع الحوادث واما ان يكون في الحيوانات والقايلون
بذلك فريقان احدهما النصارى فانهم زعموا ان الانسان وهو عيسى عليه السلام مدبر لهذا العالم
وثانيهما المعتزلة فانهم زعموا ان الحيوان موجد لافعال نفسه تارة بالمباشرة وتارة بالتوليد
وهم اتفقوا على ذلك ثم افترق منهم من زعم ان البارئ تعالى قادر على عين ما يوجده العبد ولا يمتنع
وجود مقدور واحد بين قادرين وهو مذهب ابي الحسين البصري ومنهم من زعم انه تعالى
لا يكون قادرا على عين مقدور العبد غير انه قادر على مثل مقدور العبد وهو مذهب ابي علي
وابي هاشم ومنهم من زعم ان المقدور للعبد لا يكون الله تعالى قادرا على مثله ولا على جنسه وهو
مذهب النظام فانه زعم انه تعالى لا يقدر على الشر نحو الجهل والكذب والظلم وان كان فلكيا فالقايلون
به الفلاسفة والصابية وجمهور الاحكاميين فانهم زعموا ان للافلاك احيانا ناطقة وكذا الكواكب
وانه تعالى فوض تدبير هذا العالم السفلي اليها وان كان لا هذا ولا ذاك فالقايلون به الثنوية
فانهم اضافوا حدوث العالم الى النور والظلمة وكيفية امتزاج احدهما بالاخر واما الثاني
منها وهو ان يكون جسمانيا فالقايلون به هم القايلون بالمعاني القايمة بالذوات المقتضية لتلك الذوات
صفات نحو الحركة والسكون المقتضية للمتحركية والساكنية واما الثالث وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا
فالقايلون به الفلاسفة فانهم زعموا ان العقول موثرة في وجود الافلاك والعناصر فهذه هي
كيفية هذه المذاهب والكلام في بيان كل واحد منها على قسمين الاول في الكلام مع المخالفين
لاهل الاسلام وفيه تسع فصول الفصل الاول في الرد على الفلاسفة لعلمهم انهم لما
طعنوا في كونه تعالى فاعلا بالاختيار واعتقدوا انه واجب موجب بالذات زعموا بعد ذلك ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومجموع ما يتمسكون به امور اربعة اولها وهو الذي يعولون
عليه انهم يقولون ان المفهوم من كونه مصدرا لهذا غير المفهوم من كونه مصدرا لذلك وهذان
المفهومان اما ان يكونا داخلين في ماهية العلة او خارجين عنها او لا هذا ولا ذاك بل يكون
احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كان ماهية العلة مركبة وغير مركبة وذلك محال وان كان
الثاني فقد كان المفهوم من كونه مصدرا لهذا غير المفهوم من كونه مصدرا لذلك وهذان المفهومان
ايضا اما ان يكونا داخلين في الماهية او خارجين عنها او لا هذا ولا ذاك فيه انه يفضي الى التسلسل
وذلك محال وان كان الثالث فالداخل في الذات لا يكون معلولا للذات والخارج عنها هو المعلول
فيكون تلك الذات مركبة

وفيه التركيب فيكون الصادر عنها واحدا وذلك محال ايضا مثلا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بسيطا فنقول
انه اذا صدر عنه شيئان واحدهما ليس هو الاخر فقد صدر عنه شيء وما ليس بذلك الشيء ايضا وذلك
وثالثها انا اذا عرضنا جسما على الماء فبردته وعلى النار فسخنته فلنا ان نستدل باختلاف
هذين الاثرين على اختلاف الموثرين ورابعها ان العلة ملايمة للمعلول والشيء الواحد لا يلايم
الاشياء المختلفة في الجواب المشهور عن الاول قولهم كان المفهوم من انه صدر عنه هذا
غير المفهوم من انه صدر عنه ذلك فكذلك المفهوم من انه سلب عنه هذا غير المفهوم من انه سلب عنه ذلك
فلو كان ذلك يدل على اختلاف موثرا اي الواجب لا يصدر عنه الا الواحد لكان هذا يدل على اختلاف موثرا
ان الشيء الواحد لا يسلب عنه الا شيء واحد وهكذا باطل فان ... ان يسلب عن الواحد امور
كثيرة غاية الكثرة هذا وان كان مسطورا في الكتب فانه في غاية الضعف لما ان كثرة السلوب لا يدل
على الكثرة في الذات بخلاف كثرة الصدور عنها ولهذا لا يمكن ان يكون الامور الصادرة عن الذات
غير متناهية مع ان الامور المسلوبة عنها غير متناهية وعند هذا الجواب ايضا ان المفهوم من قولنا
الواحد يصدر عنه الشيء مخالف لمفهوم قولنا ... ولا يلزم منه الكثرة في الواحد الا
لا يكون واحدا وعلى هذا اي الواحد فانه يصف الواحد في تلك الاشياء ...
ايضا المفهوم من قولنا ان العلة موثرة في شيء ليس هو مفهوم العلة فقط بل هو المجموع الحاصل
من مفهوم العلة ومفهوم ذلك الشيء ومفهوم النسبة بينهما فلو قلنا انها موثرة في شيء اخر كان المفهوم
مجموعا غير ذلك المجموع لا محالة لكن مفهوم العلة جزء من هذا المجموع وذلك ... ولو كان كذلك
فلا يلزم التركيب في ذات العلة من كونها موثرة في هذا او في ذاك وهو المطلوب
واما الجواب عن الثاني من الوجوه المذكورة فذلك بان يقال ان صدور الشيء عن العلة لا يكون مناقضا
لصدور ما ليس ذلك الشيء عن تلك العلة المناقض لهو لا صدور ذلك الشيء عنها لما ان نقيض الشيء
رفعه المحقق فيه ذلك ... وهذا ظاهر واما عن الثالث فهو انا لا نستدل
باختلاف الاثرين على اختلاف الموثرين في الماء والنار بل نستدل بتخلف هذا الاثر عن ذلك
الموثر وتخلف ذلك الاثر عن هذا الموثر فانه ... هذا الموثر دائما يكون مخالفا لما فيه ذلك
بل ... في الحقيقة لا بد وان تتشارك في اللوازم واما عن الرابع فهو ان الملايمة ... ان نفسر
الى البيان فانها ... عن المجانسة كما قيل فلا يكون ... فلا يحتاج الى ان
العلة فلا يكون من جنس المعلول ... بين العلة والمعلول لكن يمكن ان يشترك
المعلولان في الوصف الذي لاجله ان العلة وهذا هو الكلام المختصر على ضعف هذه الشبهة المذكورة ثم
انهم قالوا اذا ثبت انه لا يصدر عنه تعالى الا شيء واحد ... اما ان يكون ... الى محل تستغني عن كل المحل
لو ... وهو العرض واما ان لا يكون وذلك هو الجوهر والجوهر لا يخلو اما ان يكون ... او لا فان كان
في محل وهو الصورة او لا يكن

الجسم ان اوله

وانه اما ان يكون محلا وهو الهيولى او لا يكون وانه اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو
يكون وانه اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير وهو النفس او لا يكون فهو العقل
فالممكن اذا لا يخلو اما جوهر او عرض والجوهر خمسة بهذه القسمة المشهورة الهيولى الصورة
الجسم النفس العقل لكنها اي هذه القسمة عقلية يعرف بالتأمل ثم الصادر عنه تعالى
لا يمكن ان يكون عرضا والا لزم حصول الجوهر بواسطة فيكون الجوهر مفتقرا الى ما هو مفتقر الى
الجوهر ولا يمكن ان يكون هو الهيولى اذ الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا ولان
وجود الهيولى بواسطة الصورة فلو كان الصادر الاول هو الهيولى لكانت الصورة بواسطة
الهيولى ايضا وذلك يفضي الى الدور لاحتياج كل واحد منهما الى الآخر وايضا نسبتها الى الصور
كلها واحدة فلا يمكن ان يكون علة لصورة معينة ولا يمكن ان يكون هو الصورة الجسمية والا لكانت الهيولى
معلولة للصورة فيكون مؤثرية الصورة في الهيولى لا بمشاركة من الهيولى لامتناع تقدم الشيء
على نفسه فيكون الصورة المؤثرة غنية عن الهيولى فيستلزم ان يكون بذاتها غنية عنها ولا يمكن ان يكون هو
الجسم اذ الجسم مركب من الهيولى والصورة دون المؤثر ولا يمكن ان يكون هو النفس اذ النفس انما تفعل
بواسطة الجسم والصادر الاول يجب ان يكون مبدأ للجسم ومبدأ الجسم لا يمكن ان يكون فعله بواسطة الجسم
فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول عن البارئ تعالى عقلا ولو كان عقلا فالصادر الاول عند كل
العقلاء ان يكون واحدا وانه باطل لما ان الكلام في ذلك الواحد نحو الكلام فيما قبله فيلزم ان
لا يصدر عن الثاني الا شيء واحد وكذا القول في الثالث والرابع هلم جرا وذلك محال فاذن لا بد
وان يصدر عن الصادر الاول اشياء في ما يصدر عنه فيه كثرة لما مر من ان الصادر الاول
كثرة وتلك الكثرة لا يمكن انتسابها الى ماهيته وهي بسيطة ولا الى البارئ تعالى وتقدس بل يكون له
من ماهيته امر ومن البارئ تعالى امر ومجموع الامرين يصلح ان يكون مبدأ الصدور الكثرة في
الصادر الاول ثم ان الذي له من ماهيته الامكان والذي من البارئ تعالى هو الوجود والتشخص
الجهات يجب ان يكون مبدأ الاشرف للمعلولات فيجب ان يكون وجود العقل الاول مبدأ العقل
الثاني وامكانه لوجود الفلك الاقصى وعلى هذا يصدر عن كل عقل عقل الى ان ينتهي الى
العقل الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر وهو العقل الفعال هذا حاصل كلامهم في كيفية
صدور الاشياء عن البارئ سبحانه وتعالى وفي الاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو الهيولى واما ان الهيولى هو القابل فالمراد بالقابلية ان كان هو ان حقيقتها وما
هيتها القابلية فذلك لا يمكن اذ القابلية عبارة عن اتصاف شيء بشيء وهو نسبة عارضة للشيء بعد
تحققه في نفسه فما لم يكن هناك حقيقة متحققة في نفسها لا يمكن ان يكون قابلة لغيرها بل لا بد وان يكون
لها ماهية وحقيقة مستقلة بنفسها ثم يعرض لها القابلية الا ترى ان النفس الناطقة لها ذات قائمة
بنفسها وهو قابلة للصور الحالية

وان لا يكون لسائر الصور الكلية صورة

ومؤثرة

ولما كانت الحالة هذه فلا يبعد ان يكون كذلك الحقيقة كما انها لذاتها قابلة فهي ايضا يكون لذاتها فاعلة للصفات
وايضا فقولهم ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قابلا وفاعلا معا فمسائل الاعتراض عليه في مسألة
ان الله تعالى واما قولهم ان الهيولى محتاج الى الصورة في وجودها فذلك غير مسلم بل الصورة
محتاج في وجودها الى الهيولى لما انها حالة فيها والحال يحتاج الى المحل ثم لو سلم احتياج الهيولى في بقائها
الى كل الصورة الواحدة فانه في حيز المنع ومن ثبت للهيولى كل فلك في الفهم بالنوع للهيولى الفلك
الجوهر ولا يمكن ان يكون ما به الا الصورة في كل الفلك وليس سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
هو الصورة واما ان الصورة يكون علة للهيولى فيكون الصورة في فاعليتها غنية عن الهيولى فيجب
ان يكون غنية بذاتها عنها فذلك في حيز المنع ايضا وكيف لا وقد كان الصورة شريكة لعلة الهيولى
وهذه الشركة لا يمكن ان يكون بواسطة الهيولى والا يلزم تقدم وجود الهيولى على فاعلة يكون
بواسطتها اذ لا من ان الصورة هي لانه لم ان سلمنا ان الصادر الاول لا يمكن ان يكون صورة فلم
لا يمكن ان يكون جسما ولما ان الجسم مركب من الهيولى والصورة فذلك في حيز المنع ايضا وقد مر الكلام
فيه في مسألة الحدوث ولئن سلمنا ان الصادر الاول هو العقل لكن الكلام في انه كيف
يصير مبدأ للكثرة وقولهم انه لامكانه مبدأ لوجود الفلك ولوجوده مبدأ العقل ففيه الكلام
فانه لا ... انه لا يكون كذلك لان يكون الامكان امرا ثبوتيا وليس كذلك فانه اذا كان ثبوتيا كان مشاركا
للموجودات في وجوده ومخالفا لها في حقيقته التي هي الامكان لما ذكرنا في المباحث
الامكان زائدا على ماهيته واتصافه به لا يمكن ان يكون واجبا والا لكان الامكان واجب الوجود
لذاته وذلك محال فيلزم ان يكون ممكنا وانه يفضي الى التسلسل الثاني اذا كان الامكان امرا ثبوتيا
واتصاف الماهية به ليس لغيرها والا لزال الامكان بزوال ذلك الغير فيلزم ان ينقلب الماهية
الممكنة واجبة او ممتنعة هذا خلف واذا كان اتصاف الماهية بالامكان لذاتها فلو كان
الامكان صفة ثابتة واتصاف الشيء بصفة ثبوتية مشروط بشرط ان يكون الموصوف موجودا والا
لجاز ان يكون الجسم المتصف باللون والشكل المقدار معدوما فحينئذ يلزم السفسطة واذا
كان كذلك كان وجود الممكن شرطا لثبوت صفة واجبة الحصول له وكل ما كان كذلك كان واجب
الحصول لذاته فيكون وجود الممكن واجب الحصول لذاته وحينئذ يلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
لذاته هذا خلف الثالث هو ان المفهوم من ان المحل يمكن اتصافه بهذا السواد غير
المفهوم من انه يمكن اتصافه بذلك السواد او تلك الحركة وحينئذ يلزم ان يكون تلك الامكانات متغايرة
فلو كانت امورا وجودية لحازت المحل الواحد صفات وجودية غير متناهية وذلك محال
الرابع انه اذا كان الامكان صفة ثبوتية فلا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته وذلك باطل لما انه صفة
للامكان امرا اضافيا او ممكنا لذاته وانه باطل ايضا فانه يفتقر الى المؤثر لا محالة وذلك المؤثر اما

ان يكون مجردا ماهيته

وحينئذ موجودا

او شيئا آخر والاول باطل لان قبضا فاصيتنه لوجود امكانه اما ان يكون بشرط كون تلك الماهية
تكون وجوده الممكن سابقا على امكانه وهذا خلف او لا يكون وحينئذ تكون الشيء حال عدمه علة لوجود
غيره وهو محال وكذا الثاني فان ما بالغير يرتفع عند ارتفاع ذلك الغير فيلزم ان يكون الممكن الماهية
عند زوال علة امكانها وذلك محال وايضا تاثير العلة الخارجية في الشيء مسبوق بكون ذلك الشيء
في نفسه ممكن الحصول فيلزم حصول الامكان قبل الامكان وهو محال ايضا الخامس ان
الامكان امر اضافي فانه عبارة عن نسبة مخصوصة بين الماهية والوجود وثبوت الامور النسبية
موقوف على حصول المنسوب والمنسوب اليه فلو كان الامكان امرا ثبوتيا لزم توقفه على الوجود
فيكون امكان الشيء بعد وجوده وذلك محال ثم لقائل ان يقول الموصوف بالامتناع معدوم
وما يتصف به المعدوم فهو معدوم فالامتناع معدوم والامكان في مقابلته فيكون موجودا
والحق ان العدمي في مقابلة المعدوم وهذا خلف لكنا نقول لا نكون في مقابلة الامتناع هو الامكان
العام وان كان فيه بل الخاص في الامكان الخاص وهذا ظاهر فيبطل تلك الوجوه ان الممكن اي
امر عدمي لا يصلح ان يكون علة ولا جزءا من العلة لما ان العلة متميزة عن غيرها والعدمي ليس
بالعلية اولى من العدم والتميز للامور العدمية محال ونقول بطريق اخر وذلك ان الامكان
امر واحد في الممكنات بالوجوه المذكورة في بيان ان الوجود امر واحد في الموجودات فيكون
امكان العقل الاول مثل امكان غيره وهو الجزء له مثلا وحينئذ نقول اما علة لها او لا علة لذلك
ولا امكان الفلك الاقصى فيصلح ان يكون علة لوجوده وحينئذ يكون صدوره مستندا الى الامر الغير
فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال لسنا نقول امكان العقل الاول وحده
علة لوجود الفلك بل مجموعه مع ماهية العقل الاول مع امكانه علة لذلك وهكذا الوجوب مع الماهية
علة للعقل الثاني فانه اذا كان كذلك نسبت تلك الماهية مبدا للا... مختلفة لا جرم ان يكون
حراما علة للفلك وما بينها ان يكون حراما علة للعقل فقد صدر عن الماهية الواحدة اكثر من الواحد للاموس
ولان الماهية الممكنة بدون الوجود لا تصلح ان تكون علة لوجود شيء والا لا يمكن اثبات واجب
الوجود لاحتمال ان يكون الموجود ممكن ماهية ... ولو كان كذلك لكان اسناد المعلول
الى تلك الماهية من حيث انها موجودة لا من حيث انها ممكنة فيكون صدور كل واحد من المعلولين عن
العقل الاول باعتبار واحد وذكرنا مالوم ... على ... الفلاسفة الزامات
لا بد من ذكرها الاول ان يقول الكثرة الحاصلة في العقل الاول اما ان يكون ... الماهية وذلك
باطل فان تلك الاجزاء مستندة الى الباري تعالى وحينئذ يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
واما ان تكون من الامور الخارجة عنها وذلك باطل ايضا فان تلك الكثرة اما ان يصلح لكونها مبادي
للمعلولات الكثيرة والباري تعالى له لوازم سلبية واضافية فيلزم استناد المعلولات الكثيرة الى الله
تعالى بسبب ما فيه من السلوب والاضافات

والاضافات اما ان لا يصلح وحينئذ يلزم ان لا يصدر عن العقل الاول الا
كثرة عوارض معلولات كثيرة الثاني منها ان العقل الاول عالم بالباري تعالى
لاعتقادهم وعلمه به ليس هو عين ذاته اذ العلم صورة مساوية لذات المعلوم وذات
العقل الاول غير مساوية لذات الباري فان علم العقل الاول بالباري تعالى امر زائد
على ذاته وليس المقتضي لوجود ذلك العلم هو ذات العقل الاول اذ المتصف بذلك
العلم هو ذات العقل فلو كان المؤثر فيه ايضا هو ذاته لزم ان يكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا وذلك عندهم محال فلما بطل هذا ثبت ان الموجب لذلك العلم
هو ذات الله سبحانه وتعالى فيكون قد صدر عنه تعالى ذات العقل الاول وعلمه القائم
به فيكون قد صدر عن الواحد اكثر من الواحد الثالث انه لا يمكن اسناد الفلك الاقصى
الى امكان العقل الاول اذ الفلك ليس موجودا واحدا حقيقيا بل هو مجموع
موجودات كثيرة فان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة فلكية نوعية وله مقدار
مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص بل له في كل جزء منه عرض او اعراض
كثيرة فهذه الموجودات الكثيرة اذا استندت الى الامكان فقد صدر عن الواحد
اكثر من الواحد والا فلا بد هنا من اعتبارات وراء الامكان والوجوب الرابع
الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الجنس على الانواع والعقل الاول
داخل تحته والداخل تحت الجنس لا بد له من فصل يميزه عن سائر الانواع
فيكون العقل الاول مركبا من جنس وفصل فيلزم انه قد صدر عن الباري تعالى فيكون الصادر
عن الباري تعالى اكثر من واحد الخامس ان العقل الفعال عندهم بواسطة مبدأ
لجميع الحوادث التي في هذا العالم وذلك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لانهم قالوا لما كانت ماهية العقل الفعال بواسطة امانه
التشكلات الفلكية استعدادات خاصة للمواد العنصرية والعلة الواحدة
لا يمتنع ان يفعل افعالا مختلفة بحسب المواد المختلفة والشرائط المختلفة
فلا جرم جاز ذلك واما الباري تعالى فانه هو المبدأ لجميع الاشياء فيستحيل
ان يختلف فعله بسبب اختلاف المواد والشرائط والا يلزم ان لا يكون
هو الفاعل لتلك المواد والشرائط لانا نقول اذا كانت الحركات الفلكية
صالحة لافادة هذه الاستعدادات فليكن هي مؤثرة في هذه الصور
الحادثة في عالمنا هذا وذلك يبطل اسنادهم اياها الى العقل الفعال ثم ان سلمنا

ذلك لكنا نقول لما أن هذه المواد تختلف في استعداداتها باختلاف الحركات
الفلكية فالماهيات في أنفسها مختلفة بالاستعدادات لذواتها فليكن
اختلاف استعداداتها كافيا في فيضان الوجود العام من المبدأ تعالى
السادس إن كان يصدر عن المبدأ العقل الأول ووجوده ملك وعقل فيلزم
أن يصدر عنه كل عقل عقل وفلك فلك الى غير النهاية وذلك محال لا يقال إنما يلزم
أن العقل والفلك يصدران عن المبدأ العقل ووجوده بل قلنا أن العقل والفلك
لا يصدران عن العقل الواحد إلا لأنه ووجوده مما أن الماهيات مختلفة
فيجوز أن يكون المبدأ لشيء ووجوده صالحا للمؤثرية والمبدأ لشيء آخر ووجوده
لا يكون صالحا لها لأنا نقول أما أولا فلأن المبدأ في الوجود عن مختلف في شيء
الماهيات على أمر وأما ثانيا فلأنه إذا جاز يلزم أن يصدر عن هاتين الجهتين
موجودات فلم لا يجوز أن يقال العقل الأول لم يصدر عنه إلا العقل
الثاني عن الثاني الثالث وهلم جرا الى الألف فسلام بعد ذلك حصل عن ذلك العقل
هذه الأفلاك البسيطة إن إسناد العقل الى الوجود والفلك الى الإمكان
ليس بأولى من العكس والاعتماد على الشرف والخسة في المباحث العقلية
عجيب بل ذلك يليق بالخطابية وما يشبهها وقد اعترف الرئيس أبو علي
بذلك في الشفاء فهذه هي الوجوه المشهورة في فساد هذه الطريقة
وأما الطريقة الثانية في إثبات العقول فهي ما قالوه أن حركات
الأفلاك إنما

ولا إضافات وأما أنه لا يصلح وحده بل لا بد أن لا يصدر عن العقل الأول إلا واحد لكنه عوارض معلولة للعقل
الثاني فيه أن العقل الأول عالم بالمبدأ تعالى في اعتقادهم وعلمه ليس أن يكون لأجسامها
أو لما يوجد في أجسامها أولا من حيث ولا أول باطل لما أن الأجسام كلها متساوية في الجسمية
والثاني كذلك لأن الحركات الفلكية غير متناهية لما مر ثم حدوث الأجسام والقوى الجسمانية لا
تفعل أفعالا غير متناهية وفي بيانه أن الجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم فيكون
كل قوة من القوى الجسمانية منقسمة والبعض منها لا يمكن أن يقوى على ما قوي عليه الكل
وإلا لكان الجزء مساويا للكل فيكون قوة البعض أقل من قوة الكل وإنه لا يكون أقل منه
إلا وأن يكون فعل كل واحد منهما متناهيا وكذلك الثالث فإنه واحد لا محالة والواحد
لا يصدر منه إلا الواحد فثبت وجود موجودات ليست بأجسام ولا جسمانية غير ذلك
المبدأ وهو الله سبحانه وتعالى ثم أما الاعتراض عليه فلم لا يجوز أن تكون حركات
الأفلاك لأجسامها وأما أن الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية فذلك غير مسلم وذلك
لأن الجسم عبارة عما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فهنا أمور ثلاثة أحدها الأبعاد
الثلاثة وثانيها البسيط في نفس الجسم بل هي أعراض من مقولة الكم وثانيها إمكان وجودها
في شيء ما فرض قبلا لأن الإمكان لا يمكن أن يكون أمرا موجودا فلا يمكن أن يكون جسما كذلك
وثالثها الشيء الذي عرض له ذلك الإمكان وذلك هو الجسم لا محالة لكونه حقيقة ذلك الشيء من حيث
هي هي غير معلومة لنا لا بالبديهة ولا بالحس فلو كان كذلك لكان من المحال أن يعلم كونها
مشتركة بين الأجسام وأما أنها من جملة ما يلزمه قبول الأبعاد الثلاثة فإنه لا يقتضي كونها
مشتركة لأن كثيرا من الأشياء المختلفة في الماهية لا تشترك في استلزام لازم واحد فلم لا يجوز
أن يكون الجسم ينقسم الى كونه فلكيا والى كونه عنصريا ومورد القسمة مشترك بين
القسمين بالضرورة ولأن ذلك يدل على كون الجسم مشتركا فذلك يدل على كون الجسم مشتركا
فيكون مشتركا لكنا نقول لفظ الجسم موضوع بإزاء ما يقبل الأبعاد الثلاثة وهذا
هو المشترك بين الأجسام لكنه من عوارض الماهية فإنه ليس معناه إلا أنه شيء ما قابل للأبعاد
الثلاثة والشيئية ليست من المقومات بل من اللوازم وقبول الأبعاد كذلك فإذن ذلك ليس لا يكون
تمام الذات ولا جزءا منها بل يكون من عوارضها فلا يلزم من اشتراك الأجسام فيه اشتراكها
في ذواتها ثم إن سلمنا أن الأجسام مشتركة في الجسمية فلم قلتم إن اقتضاء الجسمية أمرا في موضع
اقتضاؤها ذلك الأمر في جميع المواضع أليس من مذهبكم أن وجود الواجب بعينه هو ولا وجود
الممكن مع أن وجود الواجب واجب اقتضاء الحركات ووجود الممكن وبعد الحصول عن غيره
الواحد ولا يكون بينهما

في هذا المقام ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او يقال ان الله تبارك وتعالى
ماهية وراء الوجود لاجلها يستحق كونه موثرا ما بين كان واصر ... يقولون على خلاف ما ذهبوا
اليه ولين سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم تكن الحركة للجسمية حينئذ يكون لامر يوجد في الجسمية او
لامر مباين عن الجسمية ثم لا يجوز ان يكون تلك الحركة لامر يختص وجه الجسمية وذلك ان الجسم مركبا من
الهيولى والصورة على مذهبهم اي جسم كان فلكا وملكا هيولى تخالف هيولى سائر الكرات والافلاك
بنوعيتها وحسبه استعداد يكون المقتضي للحركة هو تلك الهيولى لا غير ولان العقل
الذي تثبتونه جوهر مجرد والجوهر المجرد نسبته الى جميع الاجسام الفلكية واحدة
فلا يمكن ان يختص بعض الافلاك بقبول اثر خاص من ذلك العقل دون سائر
الاجسام ودون سائر الاجرام لولا اختصاص ذلك الفلك بمخالفة سائر الاجسام في كونه
مستعد القبول ذلك الاثر اختصاصه بذلك الاستعداد ليس لاصل الجسمية المشترك
فيها لما ذكرتم ولا لما حل في الجسم لذلك ولا لاصل العقل لما بينا فلم يبق الا
ان يكون اختصاص الفلك المعين بصفاته التي هي ممتنعة الزوال عنه لاجل مادته
المخصوصة التي هي بماهيتها مخالفة لسائر المواد كما هو مذهب جمهور الفلاسفة
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان المحرك الفلك هو تلك المادة لا غير وحينئذ لا يلزم
اشتراك الاجسام باسرها في تلك الحركة لا يقال المادة موجود مجرد لا يمكن
ان يتعين ذاتها فلا يكون علة للحركة وايضا فالمادة قابلة للحركة فلا يكون فاعلة لها
من لا ما نقول اما الاول فباطل لان العقل المفارق اكبر تجردا من المادة فاذا
جاز لكم اسناد الحركة اليه بالطريق الذي ذكرتم من ان كل حركة سابقة هي مقربة
للمعلول الى العلة بعد تعلقه عنها فلم لا يجوز مثله في المادة واما الثاني فهو
باطل ايضا لما بيناه ولئن سلمنا ذلك لكنا نقول العامل للحركة ليس هو المادة
اذ المعقول من الحركة هو الحصول في موضع عقيب حصول في موضع اخر وهذا
انما يعقل في المتحيز والمادة ليس لها في ذاتها حجم ولا تحيز فلا يكون ذات المادة
ممكنة للاتصاف بالحركة فلا يكون المادة قابلة للحركة ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون الفلك متحركا لقوة جسمانية موله حركات ... لا غير متناهية قلنا
لا نسلم بل هي متناهية مبتدية في ابتدا الحدوث ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان
القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية وذلك لان دوام ذات علة وجود
القوة الجسمانية ودوام علتها ودوام ذات القوة الجسمانية ودوام علتها للحركة
حكم بدوام ... لدوام الاثر

ممتنعا لذاته فاذن اجلى ان هذه الامور الاربعة لا نهاية له واذا كان كذلك بطل القول
بوجوب كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والثاني ان النفس الفلكية التي هي
المباشرة للتحريك عندهم جسمانية مع انها تحرك بغير النهاية لا يقال العقل عند
النفس بقوى النفس بذلك الاستمداد على التحريك الدائم لانا نقول ان عنيتم
بهذا الامداد ان ذات النفس بقاها لا تكون محتاجة الى العقل فهذا القدر لا يخرجها
عن كونها فاعلة للتحريك وان العقل ايضا محتاج في استمراره الى البارئ تعالى
وان عنيتم ان ذات النفس تحدث في كل حال فذلك باطل لان الموجود لا يتجدد
مرة اخرى الا ان يقال ان تلك النفس تعدم وتوجد مرة اخرى وهذا ايضا باطل
لانه ليس بعض الاوقات بهذا التحريك اولى من البعض فيلزم ان يتجدد في كل
آن نفس اخرى وذلك محال وان عنيتم به ان العقل يعطي في كل زمان قدرة وحركة
فذلك ايضا باطل لانه اذا جاز ان يبقى ذات النفس مع كونها جسمانية مدة لا نهاية لها
جاز ان يبقى كمال قدرتها ونهاية قوتها مدة غير متناهية والعالم ان بقاء الارض
في حيزها الطبيعي مدة غير متناهية ممكن اذ يمتنع ان يصير ذو الامر الطبيعي وحصول
الامر المخالف للطبيعي واجبا لذاته واذا كان كذلك كان بقاؤها في حيزها الطبيعي
معلول طبيعة نوعها فيكون القوى الجسمانية فاعلة لما لا نهاية له لان بقاء السكون
امر عدمي في الخارج بل امر الوجودي لانا نقول الحصول في الحيز فهو لذاته وهو
امر ثبوتي بالاتفاق فيكون استمراره استمرار الامر الثبوتي فاما قوله القوة الجسمانية
تنقسم لانقسام محلها قلنا لا نسلم ان الجسم ابدا ينقسم ولم لا يجوز ان يكون مركبا من
اجزاء غير قابلة للقسمة وسيأتي الاستقصاء في هذه المسألة ان شاء الله تعالى ولين سلمنا
ذلك لكن لم قلتم ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم وكيف وهو النقطة والوحدة والاضافة
كالابوة منها حالة في الجسم مع استحالة الانقسام عليها ثم ان سلمنا ذلك فاي محال يلزم
من قوله فقوة الكل اما ان يكون اكبر من قوة الجزء او اقل منه قلنا هذا ايضا باطل لان
من اللوازم ان يكون المحكوم عليه بانه اكثر او اقل امرا موجودا والامور التي يقوى عليها
الكل والجزء اذا فرضناها غير متناهية فانها لا توجد في شيء من الاوقات فلا يمكن
ان يحكم عليها بالاكثرية والاقلية ثم ان سلمنا صحة الحكم على تلك الامور لكن لم لا يكفي
في ذلك التفاوت كون احدهما ابطأ في فعله من الاخر والثاني اكثر واحدا من اجزائه في الفعل او يكون
احدهما اكثر تحريكا للمحل من الاخر والدليل عليه ان عقلا فلكيا الغير اكثر اثاره لفلكه من
عقل فلك زحل ولا يلزم منه التناهي
في القوة على التحريك له هذا
الفعل ولا ادركه

الواحد

ثم ان سلمنا انه لابد للفلك من محرك مفارق فلم لا يجوز ان يكون ذلك هو الله سبحانه وتعالى وقوله
لا يصدر عنه الا الواحد فقد مر الكلام فيه سوالا وجوابا فلا نعيده ههنا احرى والله اعلم
واما الطريقة الثالثة فهي انهم قالوا كل جسم يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض
فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه اذ الاجسام متساوية في الجسمية فلولا اختصاصها
بما لاجله يصير اولى بذلك من غيره ثم تلك القوة في ذلك الجسم اما ان يكون لها شعور
بما يصدر عنه وهي القوة الحيوانية او لا يكون وهو القوة الطبيعية فنقول حركة
الفلك يستحيل ان يكون المباشر لها هو المفارق ابتدا بل لابد من قوة في الفلك محركة
فتلك القوة اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية والاول محال اذ الحركة الطبيعية
هرب طبيعي عن الشي والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع وكل نقطة
تعرض في حركة الفلك ان يكون مهروبا عنها فهي مطلوبة بالطبع فاذن ليست
الحركة الفلكية طبيعية وايضا فلان الطبيعة انما تحرك الشي على اقرب المسافات فاذن
كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس انعكاس النقيض الى كل حركة لا يكون مستقيمة فلا
يكون طبيعية لكن حركة الفلك غير مستقيمة فلا يكون طبيعية واذا ثبت انها غير طبيعية فهي
ايضا غير قسرية لان القسرية هي التي يكون على خلاف الطبع وههنا كان لا طبيعة فلا
قسر وحينئذ يلزم ان يكون حركة الفلك ارادية ثم لا نقال لو كانت ارادية لكانت مختلفة كما
في الحيوانات فان الحيوان وهو الانسان مثلا اذا اراد فعلا مخصوصا فما دامت
تلك الارادة باقية كان هو فاعلا لذلك الفعل والا لا يكون مريدا لذلك الفعل ولا
فاعلا لذلك ولو كان ذلك الى ان يلزم من دوام تلك الارادة دوام ذلك الفعل لكنا
بينا ان دوام تلك الارادة ابدا ممكن لا يستحيل ان يعقل امكن ممتنعا فاذن كون الفاعل
فاعلا الفعل واحد دايما من غير ان يتغير ممكن فبطل ما ذكروه واذا ثبت ان الفلك
مختار فلا بد له من غرض لان الفعل العاري عن الغرض لا يكون دايما والحركة
الفلكية دايمة ثم ذلك الغرض اما ان يكون هو العناية بالسافلات او للاستكمال من
العاليات والاول باطل لوجهين احدهما ان كل من يفعل فعلا لاجل شي فذلك الفاعل
اخس من ذلك المقصود فلو تحركت الافلاك لاجل السافلات لكانت السافلات
اشرف من الافلاك وذلك باطل وثانيهما ان كل من يفعل فعلا لغرض فلابد وان يكون
حصول ذلك الغرض له اولى من عدمه ولو كان كذلك لكان ذلك الفاعل مستكملا لابد لذلك الغرض
والافلاك لا يمكن استكمالها بالسافلات فثبت ان غرض الافلاك في حركاتها ليس

لاجل ان فلا بد وان يكون

271

للاستكمال بالعاليات وتلك العاليات اما اجسام او جسمانية او لا اجسام ولا جسمانية
والاجسام والجسمانية والاول باطل والا لكانت حركة الفلك التابع مثل حركة المتبوع في جهته
وسرعته وبطوه والثاني باطل والثاني كذلك اذ الكلام في تحريك تلك القوة
المتبوعة كالكلام في حركة القوة التابعة فثبت ان حركة الفلك لاجل الاستكمال
عن موجودات علوية ليست اجساما ولا جسمانية وليس ذلك هو الله سبحانه لما ان حركات
الافلاك مختلفة والحركات المختلفة لا يمكن صدورها عنه تعالى لما مر فلا بد اذن
من ان يكون لكل فلك محرك خاص وهو العقل فثبت القول بالعقول واما بيان ان الافلاك
كيف يستكمل بالعقول فلان الافلاك كاملة في ذواتها وفي جميع صفاتها الا في الاين
والاوضاع فانه يستحيل ان يحصل لها دفعة واحدة جميع الاين والاوضاع
واما العقل المفارق فانه قد حصل له بالفعل جميع ما امكن حصوله له فالفلك
تشبه به في ان يحصل لنفسه كل ما امكن له وهو الاين والاوضاع كما انه حصل للعقل
كل ما امكن حصوله له فهذا هو كيفية التشبه واما الاعتراض عليه فلكان نقول لا نسلم
ان كل جسم يتحرك لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه قوله لان نسبة المفارق
اليه والى غيره على السوا قلنا متى كان المفارق مختارا او موجبا الاول ممنوع والثاني
مسلم لكنه محتاج دعاما مر فبطل ما قالوه ثم ان سلمنا انه لابد من قوة فلم لا يجوز ان يكون تلك القوة
طبيعية قوله لان المهروب عنه بالطبع فلا يكون مطلوبا بالطبع وكل نقطة يتحرك الفلك عنها فانه
يتحرك عنها متحركا اليها قلنا اليس ان حركة المدرة النازلة لاجل طبيعتها ثم انه لا يعرض
في مسافتها شي من الحدود الا وكان الطبيع موصلا اليه وعند حصول الوصول اليه فان
الطبيعة يتحرك عنه فذلك الوصول قبل حصوله كان مطلوبا للطبيعة وعند حصوله صار
مهروبا لها فاذا جاز ان يصير مطلوب الطبيع مهروبا لها جاز مثله ايضا في
الحركات المستديرة لا يقال الطبيعة انما كانت تطلب الوصول الى ذلك الحد بشرط
عدم الوصول اليه لانا نقول اذا عقل ذلك فليعقل مثله فيما ذكرتموه ثم ان سلمنا
ان حركة الفلك ارادية فلم قلتم بانه لابد له من غرض فان الفاعل اذا لا يكون لغرض
لا يكون دايما قلنا يشكل بفاعلية الله تعالى فانها وان كانت بلا غرض فقد كانت
موجودة دايما ولئن سلمنا انه لابد من غرض فلم قلتم بان الغرض اما العناية بالسافلات
او الاستفادة من العلويات ولم لا يكون لذلك فلم قلتم بانه لا يجوز ان يكون للعناية بالسافلات
واما ان الفاعل اخس من ذلك الشي فقد مر من قبل ان الحجة المبنية على الخسة

والفرق حكايته

ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون العالي من اركان الشرور والسافل بوجوه كثيرة
نوعها فلا لكن يصح هذه العناية قوله يلزم ان يكون العالي مستفيد الكمال من السافل
مع ان السافل مستفيد الكمال منه وانه محال يستلزم الدور قلنا انما يلزم هذا اذا
كان من جهة واحدة اما اذا كان من جهتين مختلفتين فلا ثم ان سلمنا انه لا يجوز
ان يكون للعالي بالسافل فلم لا يجوز ان يكون كل فلك متشبها بالفلك الذي فوقه الا
اقصى من الافلاك بالله تعالى قوله لو كان السافل متشبها بالعالي لكانت حركته
مساوية لحركته ذلك في الجهة والسرعة والبطوء قلنا ان كان الفلك يتشبه بالعقل
مع انه لا يكون يتشبه في شيء من هذه الوجوه وايضا فهيولى كل فلك مخالفة
بالنوع لهيولى الفلك الاخر وحينئذ لا يبعد ان لا يكون هيولى السافل قابلة للحركة
التي يقبلها هيولى العالي فلاجل الاختلاف في القوابل اختلفت الافعال
ولئن سلمنا انه ليس التشبه بشيء من الاجسام ولكن لم لا يجوز ان يكون التشبه بالله
تعالى قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا قد مر الكلام فيه
ثم ان سلمنا فساد هذه الاقسام الا ان القسم الذي اعتمدتم فاسد ايضا بوجوه
احدها ان الشيء انما يريد التشبه بغيره اذا علم ذلك الغير والنفس عندكم لا
تعقل لما انها قوة جسمانية والقوة الجسمانية عندكم لا تدرك المجردات والثاني
انه لو كان غرض النفس التشبه بالعقل في استخراج الاين والاوضاع من القوة
الى الفعل ثم انه لا يمكنه من ان السعي لما يمكن وجوده هو اسرع منها ولو كان
غرض الفلك من الحركة هذا التشبه لكان يترك لا اسرع نزلى لنيل المقصود
لا يقال انما تركه لكونه ممتنعا فانه اذا وجب اتصافه بهذه الحركة يمكن اتصافه
بذلك الثالث ان الفلك لا يتشبه بالعقل ليصير مثل العقل فان ذلك
محال بل ليحصل له ما يليق به من الكمالات كما حصل للعقل ما يليق به من الكمالات
ولو كان كذلك لكان من المحال ان يحصل التشبه لاختلاف حقائق الامور المتشبهة
بها فان خصوصية المتشبه به لا تعتبر في غرض المتشبه وانما المعتبر هو مجمع
كونه كاملا ولما ثبت ان المتشبه به عمومه كونه كاملا وان ذلك لا يختلف باختلاف
تلك الاشياء وجب ذلك فقد اختلفت الحركات فلم لا يجوز ان يكون المتشبه به
هو الله تعالى الرابع ان المعقولات لم يدل دليل قطعية على انحصارها في
عدد معين من العقول ذلك فانه لا شك انه لا يمكن حصر انواعها اصلا ولو كان كذلك

فلا يمكننا ان نعلم الافلاك

من القوة الى الفعل

ما بقي فيه شي بالقوة اصلا الا الاين والاوضاع حتى يقال ان حركته لاجل استخراجها
272 بل من الجايز ان هناك امور اخر بقيت في القوة الخاصة قوله من قال ان الواحد منا اذا
قام يقعد في الارض لا لغرض سوى استخراج الاين من القوة الى الفعل نعد سفيها
مجنونا فكيف يكون ذلك كمالا للفلك فهذا هو الكلام على هذه الطريقة وفيه كفاية
واما حجتهم على اثبات النفوس الفلكية فهي ان الفلك متحرك بالارادة فله شعور
بافعاله وكل ماله شعور بافعاله فاما ان يكون شعوره بافعاله كليا او جزئيا ولا يمكن
ان يكون المحرك القريب للفلك صاحب شعور كلي اذ صاحب الشعور الكلي نسبته الى
جميع الحركات نسبة واحدة وما كان كذلك لا يمكن ان يكون سببا لبعض الحركات
دون البعض فالفاعل القريب للحركة الفلكية يستحيل ان يكون صاحب ادراك كلي فهو اذن
صاحب ادراك جزئي والادراك الجزئي لا يكون الا بقوة جسمانية وذلك يعرف من بعد فالمحرك
القريب للفلك اذن قوة جسمانية وهي النفس هذا هو طريقتهم وقد قيل انهم
زعموا ان النفس الفلكية غير جسمانية وقد مر الكلام فيه واما الاعتراض عليه فنقول
لا نسلم ان كل ادراك جزئي فهو بقوة جسمانية وسيأتي الكلام فيه ولئن سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز اسناد الحركات الجزئية الى العقل المجرد وكذلك يمتنع اسناد تلك الادراكات
الجزئية الحاصلة للنفس الى العقل المجرد فاذن يجب اسنادها الى امور اخر متعينة
جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لا يقال السبب لحدوث كل ادراك
هو الادراك السابق او العقل بشرط انقضاء ذلك الادراك فانه اذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يكون السبب لحدوث كل حركة هو الحركة السابقة او العقل بشرط انقضاء تلك
الحركة وليكن هذا القدر كافيا في الرد على الفلاسفة في اثبات العقول
الفصل الثاني في الرد على الصابئة اعلم ان الصابئة منهم الذين يقولون ان الافلاك
احياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة للامور الحادثة فيه فيجب
علينا عبادتها وهي تعبد الله تعالى والله تعالى اجل من ان يكون معبودا لنا ولا نعرف
من هذا كيفية مذهبهم في الباري تعالى انه موجب بالذات او فاعل بالاختيار فان اعتقدوا
كونه تعالى موجبا بالذات فقد ذهبوا مذهب الفلاسفة وان اعتقدوا انه تعالى
فاعل بالاختيار لكنه فوض امر العالم الى الافلاك والكواكب فقد ذهبوا مذهب الفلاسفة
واما شبههم على كون الافلاك احياء ناطقة فهي التي حكيناها عن الفلاسفة واما شبهتهم
على اسناد هذه الحوادث الى حركات الافلاك والكواكب فهي ان الامور الحادثة

وهاهنا لما منها مستند الى المبادي

فتلك المبادي اما ان يكون عنصرية او لا يكون فان كانت عنصرية فهي اما اجرام هذه العناصر
او قوى مركوزة فيها والاول باطل والا لوجب ان لا يختلف احوال الجسم الواحد
وان لا يختلف احوال الجسمين اصلا والثاني كذلك فان تلك القوى اما ان يكون لها شعور
بما يصدر عنها وهي الاختيارية او لا يكون كذلك وهي اما ان يكون ملايمة للجسم الذي
هي فيه فيكون طبيعية او لا يكون فيكون قسرية والقوى الطبيعية اما ان يكون للبسائط
وهي كالنباتية والارضية او في المركبات وهي كقوة المغناطيس على جذب الحديد
مثلا ثم نقول ان هذه القوى لا يصلح شيء منها ان يكون المبادي الاول لحدوث الحوادث
السفلية اما الاختيارية فلانها قوة على الضدين اذ الحيوان كما يمكنه ان يتحرك يمنة
يمكنه ان يتحرك يسرة فترجح احد الطرفين يستدعي سببا فان كان ذلك اختياريا اخر يلزم
التسلسل وان لم يكن لم يكن الاختياري مبدا اولا لحدوث الحوادث واما القوى الطبيعية (لم يكن)
التي للبسائط فهي ايضا ليست من المبادي الاول اما اولا فلان كل واحد من العناصر يمكن
ان يتصف بصورة العنصر الاخر بدلا عن الصورة الاولى فاختصاص ذلك الجسم بتلك (تمكن)
الصورة لا يمكن ان يكون لجسميته المشتركة بينه وبين العاري عن تلك الصورة ولا ان يكون لما
هو لازم لها ولا ان يكون لما هو ملزوم لها فيلزم ان يكون لامر اخر وحينئذ فيتحقق المطلوب
ولا يمكن ان يكون لملزومها فان الملزوم من الامور المشتركة ايضا ولا الى ما يختص
بالبعض من الاجسام والكلام في هذا الاختصاص كالكلام في الاول واما ثانيا
فلانا علمنا بالمشاهدة ان اشياء القوى الطبيعية لا يفعل افاعيلها الا عند ملاقاة
العناصر المنفعلة وهي لا بد وان يكون مخالفة بالطبع فيكون متنازعة بالطبع الى
التباعد والامور المتباعدة بطباعها لا يكون متلاقية بطباعها فيكون التقاؤها
بامر اخر وذلك لا يكون من العناصر لما مر فيكون من الغير وذلك هو القاسر على
التقا واما القوى الطبيعية التي للمركبات فالظاهر انها ليست من تلك المبادي ايضا
والا لكانت موجودة قبل وجودها واما القوى القسرية فظاهر لانه لا يستند كل
قسر الى قسر اخر بغير نهاية بل ينتهي الى طبيعة او ارادة فكيف يكون القسر صالحا للمبدئية
فثبت ان الحوادث العنصرية لا بد في استنادها الى امور غير عنصرية فتلك الامور
اما حادثة او قديمة ولا يمكن ان يكون حادثة لامتناع التسلسل فيكون قديمة وحينئذ
يلزم ان يتوقف فيضان الحوادث على حركة والا لكانت الحوادث قديمة وذلك محال
ومعنى توقفها على الحركة بمعنى ان الحركة السابقة تقرب العلة الى المعلول بعد بعدها
عنه فيكون الحادث السابق علة لحدوث الحادث اللاحق
والعلم بالدوار

(وتلك الحركة)

هو القديم لكل واحد واحد من الحوادث الا انه يكفي كونه غنيا عن توسط الحركة
لا يكون ذات بداية او نهاية لما مر فيكون حركة فلكية لا محالة وقد سبق انها احيانا ناطقة
فاذن ثبت انها هي المدبرات لهذا العالم فيجب علينا عبادتها واما الاعتراض
عليها فلكان ان يقول سلمنا ان حدوث هذه الحوادث يتوسط حركة لكن لم قلتم بان
تلك الحركة هي احوال جسمانية ولم لا يجوز ان يقال ان هناك نفسا وعقلا يكون مورد الصفات
المختلفة وتلك الصفات يكون فائضة عن الله تعالى وكل مستعد منها يكون مقربا لذلك الفيض
الى المتاخر كما قررتم في الحركة ثم يحصل لاختلاف تلك الصفات يختلف احوال هذا العالم
ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان تلك الحركة مستديرة لا يقال لان كل حركة سوى المستديرة
فهي منتهية الى السكون الذي هو عبارة عن عدم الحركة فلو عدمت الحركة استحال حدوثها
بعد ذلك لانا نقول هذا في حيز المنع عند الجمهور من المتكلمين وغيرهم ولئن سلمنا
انها منتهية الى السكون لكن لم قلتم بان السكون عبارة عن عدم الحركة وهذا في حيز المنع
ايضا لما تعرف من بعد ولئن سلمنا الصابئة المعترف بكون الباري تعالى فاعلا
مختارا فشبهتهم في هذه الصورة انا لما شاهدنا الحوادث في عالمنا هذا انها
يختلف باختلاف احوال الكواكب وتشكلات الافلاك طورا بعد طور علمنا ان
العلة هي تلك التشكلات فيجب اضافة الحوادث اليها اذن ولان من الحوادث
ما لا يجوز العقل اضافته الى الحق تعالى المؤلمة من الحيوانات والشرور ونحوهن
والافات فلا بد من الاضافة الى الغير وذلك هو الاجرام الفلكية اذ الاضافة
اليها اولى بالنسبة الى الاضافة الى غيرها لما مر لكنا نقول اختلاف الحوادث
وان كان يدور مع اختلاف احوال الكواكب فذلك لا يدل على كونه علة وان كان
يدل عليه فانه يدل دلالة ظنية والظن لا يغني من الحق شيئا وقولهم ان من الحوادث
ما لا يليق اضافته الى الحق فهو قول مبني على الحسن والقبح وقد مر ما فيه فان
المبني على مثل هذه الاشياء مما لا يلتفت اليه المباحث العلمية

الفصل الثالث الرد على عبدة الاصنام

اعلم ان العلم الضروري حاصل
بان الصنم المنحوت من الشجر او الحجر لا يكون خالقا للخلق لا رازقا لهم ولا خالقا [illegible]
متصفا بصفات يلزم منها ان يكون معبودا او لو كان كذلك لكان الكواكب ان يكون
لعبدة الاصنام في ذلك تاويلات لا يعلم فسادها بالبداهة وهي سبعة الاول
ان في الازمنة السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابئة وانهم كانوا عبدة الكواكب
واصحاب الطلسمات

ما يخالف

والطلسم عبارة عن مزج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الارضية ليتمكن من اظهار
العادة او المنع مما يوافقها فكانوا يترصدون ادوار الاوقات التي يصلح لتركيب الطلسمات
العظيمة النافعة وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت في السنة او اكثر الا مرة واحدة
ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به فكانوا يامرون الناس بتعظيم
ذلك ومن هنا صار ذلك سببا لعبادة تلك الهياكل الثاني انهم كانوا يعبدون الكواكب
فكانوا يعتقدون انها احياء ناطقة عالمة فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلا
مخصوصا فكانوا يعبدونه ويتقربون اليه الثالث انهم كانوا يعتقدون في بعض
الرجال بالنبوة او الولاية فبعد موتهم اتخذوا صورهم ويتقربوا اليها ليكونوا شفعاء
عند الله تعالى الرابع انهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة صلواتهم كما ان المسلمين اتخذوا
الكعبة قبلة صلواتهم الخامس لعلهم كانوا مجسمة او حلولية فاعتقدوا حلول
الله تعالى او حلول صفة من صفاته تعالى في تلك الاصنام فعبدوها السادس
لعلهم كانوا يشاهدون من الرياضة فيتخيلون صورا نورانية يعتقدون انها هي الملائكة
ثم يتخذون الهياكل على هيئة تلك الصور السابع لعلهم كانوا يتقربون اليها على
سبيل التيمن والتبرك لان بعض من اعتقدوا فيه بالنبوة امرهم بذلك فهذه هي الوجوه
المذكورة في جواز عبادة العاقل للصنم واما البله فلعل فيهم من كان يعتقد كونها
الهة لكن لا عبرة بهم اذ العبرة لقول العقلاء اذا عرفت هذا فنقول
اما اصل هذه الصابئة فقد ابطلناه واما مذهب الحلول والاتحاد وغير ذلك فسياتي
ابطاله واما اتخاذهم الاصنام قبلة لصلواتهم واتخاذهم اياها شفعاء لهم
فقد بطل ذلك بانه كان لصاحب الشرع منعه وزجره اياهم عن ذلك فبطل الثاني وبلا
امرها ولان اعتقادهم على خلاف العقل فان تعظيم الشيء اما لنفس ذلك الشيء
واما لغيره وليس في نفس الاصنام ما يلزم تعظيمها ولا تعلق لها بالغير ما يلزم
ايضا عبادتها عبادة ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا واعلم ان امر
الصابئة وعمل الاصنام انقضى في الازمنة السالفة لما كان باعتقاد الكواكب ورعاية
احوالها فقد كان من اللوازم ان نتعرض لعلم الهيئة ولا احتياج بعد الفصل
الرابع في الرد على اصحاب علم الهيئة واعلم ان القدح في كلمة نوع من الانواع
لا يمكن الا بالقدح في المقدمات التي بنى اهل ذلك النوع كلمة ذلك النوع لان المقدمات التي
اليها يقصد بايراد ذلك النوع ومدار هذا النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدمات احداها
عقلية ولا حركية اما العقلية

والانقطاع والرجعة

274

خفي ان حركات الافلاك متصلة متشابهة يستحيل ان يعرض لها البطوء والسرعة
والا لا يمكننا الاستدلال ببطوء حركة الشمس في النصف الشمالي وسرعتها في النصف
الجنوبي على انها مركوزة في فلك الخارج المركز ولا يمكننا اثبات رجوع الكواكب
المتحيرة واستقامتها على التداوير وغيرها مما يثبتونه من الحوامل والموايل
والممثلات ثم من الدلائل ما يدل على بطلان هذه المقدمة وذلك لان اختصاص
الاجرام الفلكية بهذه الصفات لما كان من الواجب فحصوله لا يمكن ان يكون لجسميتها ولا
لما يكون من لوازم جسميتها ولا لما يكون من لوازم البعض منها دون البعض لكونها وقد
كانت الاجرام الفلكية كلها اجساما بسيطة لا يختلف بعضها لبعض في الطبيعة
فاذن يلزم ان لا يحصل اختصاص البعض منها بالبعض من الصفات التي لا يكون
للغير ولان منها ما انتقاله موهم ان لكل واحد من الافلاك المكوكبة بالكواكب السبعة
حركة خاصة من المغرب الى المشرق وتمامه ذلك حركة اخرى من المشرق الى المغرب بحركة الفلك
الاعظم فهذا من جملة ما لا يمكن حصوله اصلا فان من المحال ان يكون الكوكب الواحد
او الجزء الواحد الذي هو اصغر الاجزاء في حالة الواحدة متوجها الى الجهة ويكون هو
بعينه في تلك الحالة منصرفا عنها ثم لقائل ان يقول يستحيل تحرك النملة على الرحى
الدائرة لكنه حتى المنع على مذهب من يقول لا بد في حدوث الحركتين سكونا والثاني
وان كان بعيدا ما لا يدفع صريح العقل اذا الى ان المتحرك يتحرك بحركة ارادية ثم ان لنا
في جماع الاستدلال على فساد قولهم لكن ما الدليل على الصحة واما احتجاجهم على ان
على الافلاك وقواها المذكورة فيها جواهر عقلية مجردة عن شوائب التغير فيلزم من عدم
تغيرها عدم تغير ذواتها وقواها ويلزم من عدم تغير ذواتها وقواها عدم تغير صفاتها
وحركاتها فيقال فيه البيان على العناصر وقواها جوهر عقلي مع انه يصح التغير عليها
ولئن قال الحيلة واحوال العناصر انما كان بسبب الحركة السماوية المقترنة للعلة الى المعلول
نعرض عنه فنقول لما جاز اختلاف الاجرام العنصرية واحوال الاجرام
السماوية فلم لا يجوز اختلاف احوال سائر الافلاك بسبب الاختلاف الحاصل في احوال
الاعظم بسبب حركته الارادية المستندة ومن اللوازم ان يكون الاجرام مما لا يصح عليه
الكون والفساد والحركة المستقيمة لكونه محددا للجهات وانه يتحرك حركة غير منقطعة لكونه
حافظا للزمان وذلك هو الفلك الاعظم فاما سائر الافلاك فلا حاجة اليها في تحديد الجهات
ولا في حفظ الزمان ولو احتجوا اجله فانه لا يثبت بالدليل ان كلها يتحرك الى ما نسبه

الحركة الى الفلك الخاص

اذ الدوران

وتتحرك الى جانب آخر فانه لا بد من ان يحصل بين حركتيه سكون والسكون على الفلك محال
من لوازم الحركة فلو انقطعت الحركة لانقطع الزمان وذلك محال لما مر في مسألة الحدوث
فيقال فيه ايضا لا نسلم ان السكون مما لا بد منه بين حركتين وكيف وقد كان انقطاع
الحركة من لوازمه ولا انقطاع للحركة فيما نحن فيه ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم فانه على كل فلك
محال بل هو محال على صاحب الحركة الحافظ للزمان لا على العموم ان سلمنا ذلك لكن
لم قلتم ان حركاتها لا تصير سريعة تارة وبطيئة اخرى وعند كان ذلك حاصلا في احوال الحركة
بالسرعة والبطؤ لا يقتضي تخلل السكون وهذا هو الجواب على هذه المقدمة واما المقدمة
الثالثة وهي اعتمادنا على الرصد بحاصلها يرجع الى الاعتماد على الابصار بتحصيل الاصول والاعتماد
عليه فانه لا يفيد اليقين لكثرة ما يعرض للبصر من الغلط ولان الخبر الواحد لا يفيد الا
الظن ولان الاختلاف الشديد بين اصحاب الارصاد مما يدل عليه وذلك واقع فان المتقدمين
زعموا ان فلك البروج يقطع الدرجة الواحدة في مائة سنة والمتأخرين زعموا انه يقطعها في
ستين سنة واختلفت اقوالهم في مقدار ميل معدل النهار عن فلك البروج حتى لم يتفق
اثنان منهم على قول واحد وعلى هذا يجري سائر المقدمات الرصدية ولما ظهر ضعف هاتين
المقدمتين بعد علمنا انه هو علم الهيئة كان مبنيا عليها ضعف ذلك العلم عن افادة
اليقين واما افتخار اصحاب هذا العلم بان مباحثهم مبرهنة بالبراهين الهندسية
فذلك فاسد جدا فانه لا يتمشى شيء من مسائلهم الا بالبناء على المقدمتين المذكورتين
على انهم يعترفون بانهم اسسوا اصولهم على هاتين المقدمتين يستخرجون مقادير سير الكواكب
ويصححون بعض مقدمات مسائلهم بالهندسة لكنه لا يفيد الا مع اعتبار هاتين
المقدمتين واذا توجه الطعن في مقدمة من مقدمات الدليل كان الدليل باطلا لا
طائل تحته وهو ظاهر الفصل الخامس في الرد على اصحاب الاحكام
واعلم ان الاذكياء منهم قطعوا على انه لا يمكن اثبات مسائل هذا العلم بالادلة
اليقينية مثلا لا سبيل الى اقامة الدلالة اليقينية على ان البرج الطالع من الثور
شرف للقمر والدرجة الحادية والعشرين من الميزان شرف لزحل وكذا القول
في الثلثيات والحدود والوجوه والمثلثات وادبارها كان ذلك من اظهر الدلائل
على جهلهم بحقيقة الدلائل لكنهم زعموا انه علم مبني على التجربة والوحي واذا كان
هذا مقصود هذا الجمهور منهم وجب علينا صرف عنان العناية الى الكلام ان يعارض
لهم على حله فنقول اذا راينا حادثا يحدث عند حلول كوكب في برج فالمقتضي لذلك
الحادث اما نفس ذلك الكوكب

باستقرار

او نفس ذلك البرج او مجموعهما او شيء آخر ولا وجه للاول والا لوجب استقرار ذلك الحادث
275 ذلك الكوكب ولا للثاني كذلك فانه اذا اقتضى ذلك البرج مخالفا لمقتضى البرج الاخر في جميع
ان يكون هذا البرج مخالفا لذلك البرج في الماهية وحينئذ يلزم ان يكون الفلك مركبا لا
بسيطا هذا خلف ولا للثالث ايضا فانه اذا كان حكم الكوكب مع البرج مخالفا لحكمه
مع البرج الاخر وجب ان يكون هذا البعض مخالفا للبرج الاخر في الماهية لان حكم الشيء
مع الشيء يخالف حكم مثله ولما بطلت هذه الاقسام وبطل ببطلانها ما يكون اصلا
لعلم الاحكام وهو علم الهيئة فقد بطل قول المنتصر لذلك الحادث شيء اخر غير ما اشاروا
اليه ولئن سلمنا فلم لا يمكن ان تختلف اعمال الكواكب السيارة في البروج المختلفة لاختلاف
ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبائع فنقول فهذا ان كان ذلك لم لا يجوز ان الثوابت
ان تختلف بيوت الكواكب واشرافها وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها وليس
كذلك فان شرف القمر كان في زمان بطليموس هو الدرجة الثالثة من الثور وكذلك في سائر الازمان
بالاتفاق وكذلك شرف زحل الحادية والعشرين من الميزان كما مر ثم ان سلمنا انه لم يوجد
من الدلائل ما يدل على فساد هذه التجربة لكن التجربة لا تفي لتصحيح هذا العلم فان هذه امور
مستمرة في اعداد متطاولة مثل الادوار والالوف التي زعم ابو معشر انها هي الاصل في هذا
العلم وفي حاله جرم فضل الكرة الملوكية بل مثل انطباق معدل النهار على فلك البروج
فانهم يزعمون ان ذلك يقتضي احاطة الماء بالارض من جميع الجوانب ثم ان هذا المعنى لا يحصل
الا في الوف الوف من السنين فكيف تصح دعواهم امثالها بالتجربة وايضا فان الكواكب
المعينة في برج معين كذلك غيره من الكواكب صعادا او كمارا ولو كان كذلك فلا نعلم ان المؤثر
في حدوث ذلك حلول ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره وسيقد ذلك فلعله قد وجد معه ما
يرتفع عن اتباعه اما في الحال واما في الاستقبال وهذه كلها [illegible] الشكر
الاحكام ثم الفلاسفة قد عولوا على البعض هذه الاعتراضات في ابطال احكام
النجوم وهو انما يصلح للقدح في قول من يقول بالقطع واما من يكتفي بالظن فلا يضره
هذا واما قول من قال انه تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب على وجه يقتضي وجودها
لذلك الوجه وجود هذه الحوادث فذكر من الامور الممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات
لكن كل ما كان مقدورا لله تعالى استحال الحكم بتعيين على ما سيأتي تقريره في الحوادث
كون ذلك كذلك وجملة واما المعتزلة فانهم فيه طرف لانهم [illegible] قادر عن الله تعالى فلا
يجوز ان يكون قادرا بالقدرة والقادر بالقدرة لا يصح منه ايجاد الاجسام والالوان فيتأتى ابطال

هذا الطريق [illegible] الله تعالى

والثالث

والثاني انه لا دليل على كون الافلاك كذلك موجود بنفسه وهذا من جملة ما قدمنا الكلام فيه هو الصحيح الى السمع وبالله التوفيق واعلم ان علم النجوم اذا كان معجزة من معجزات ادريس صلوات الله وسلامه عليه كما نقل عن بعض السلف فلا مجال للقدح فيه ولا باس بما اضافه الحوادث الى اتصالات الكواكب لما كان ان الاتصالات من امارات هذه الحوادث قدره الله تعالى بان منها ما يوجد عند ذلك الاتصال ومنها ما يوجد عند غيره لكن الاتصالات كذلك واما الخطا في بعض الاحكام فلا كدحه في المقصود بحكم بذلك حسدا لا من قصور هل العلم والعلم عند الله الحكيم الخبير

الفصل السادس في الرد على الثنوية

زعموا ان العالم مركب من الصورة وقدم المادة وذلك لانه انما حدث لاجل امتزاج النور بالظلمة ولذلك الامتزاج اول واجب لدلالة على الحدوث اما النور والظلمة فهما قديمان الكلام معهم في خمس مقامات في حقيقة النور والظلمة واحكامهما في ان يكون العالم منهما في امتزاجهما في سبب ذلك اما المقام الاول فاعلم ان استناده الاجسام لبسيط يقتضي كونها اجساما لطيفة عرضها وهو النور والظلمة عبارة عن عدم ذلك لكن لا يطلق بل عدم العلم فيما من شانه ان يكون مستنيرا وما يدل على كونه عرضا متجددة منها ان الاجسام المستنيرة المظلمة ومنها ان الجسم الواحد يضيء تارة ويظلم اخرى والداعي عن المبدل ومنها ان الشمس اذا طلعت من دائرة الافق استضاء وجه الارض في الحال ومن المحال ان ينتقل الجسم منها الى وجه الارض دفعة ومنها ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سد الكوة لم يكن باقيا ولو كان جسما لبقي واما ان الظلمة عبارة عن عدم الضوء كما مر فلان البصر في الظلمة التامة كالاعمى لا يبصر شيئا البتة لما انه في الظلمة ملا انه في عدم النور دائما فيكون الظلمة عبارة عن عدم النور ولان البعيد من النار يرى القريب منها في الليلة الظلماء والقريب لا يراه ولو كانت الظلمة موجودة به لما اختلف حال الهواء بالنسبة الى الشخصين واما الثاني منها وهو في الاحكام فللاحكام ادلتهم الاول ان الثنوية زعموا ان الروح بالنور والظلمة الى بعض الاجسام ودوامها ولو كان كذلك لكان حدوث شيء من الحوادث وحركات الاجسام حادثة لما مر من انها ان كانت قديمة فقد لزم القول بحدوثهما لما بينا ان النور من الاعراض وانه من الاعراض المفارقة ايضا واما الظلمة فانها اذا كانت عدمية فلا كلام فيها وان كانت وجودية كان بيان حدوثها كبيان حدوث النور والثاني انهم زعموا انه لا نهاية للنور والظلمة الا من الجهة التي بها يلتقي كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير متناهية الا من جهة الفوق واحتجوا عليه بما دل على امتناع تناهي الاجسام مطلقا وذلك ان العالم اذا كان متناهيا فاما ان يكون الى نية الخارج متميزا عن الخالي الا خرو حينئذ يلزم ان يكون الخارج مشتغلا على الابعاد والابعاد اعراض

القطب الشمالي

اعراض والاعراض بدون الاجسام محال واما ان لا يكون متميزا وذلك محال ايضا فانا لو بنينا عرضنا على القطب الجنوبي بالضرورة واتصلنا مد اليد الى الخارج اي لم يكن ممكنا وحينئذ 276
يكون في الخارج جسم فان الذي يتسع فيه بمقدار ذراع اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين والقائل للاقل والاكثر هو الكمية والكمية بدون الجسم محال واما ان لا يكون ممكنا وحينئذ يكون هناك جسم ايضا فان العدم الصرف لا يكون فيه تفاوت ولذلك الحس يشهد بان الاجسام النورانية صاعدة والمظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا في جهة فوق لكان يمكنه ان يتصاعد اكثر من صعوده الان وكذلك الظلمة يمكنها ان تهبط اكثر من هبوطها الان وحينئذ يلزم ان لا يكون مثلا فيتوقف على انها ما لم تثبت فيهما حيز اخلف في الحركات عما يقال فيما ذكروه وان دل على امتناع تناهي الاجسام فيعتد بما يدل على التناهي وذلك وجوه منها ما يسمى ببرهان المسامتة وذلك لانه اذا خرج خط من مركز الكرة متناهيا موازيا لخط يماس تلك الكرة وذلك لا يكون متناهيا على فعل الصورة والتناهي عبارة عن انه يصير السطح والكلية الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه ثم الخطان المتوازيان هما اللذان لا يلتقيان ابدا وان اخرجا الى غير النهاية في جهة واحدة فاذا تحركت الكرة حتى زال الخط الموازي الى المسامتة فلا بد وان يحصل فيه الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وذلك لان الخط المتناهي وهو الذي يخرج من المركز اذا اخرج ينتقل منه الى ان يصير متقاطعا مع الخط الغير المتناهي وهو الذي يماس تلك الكرة كان موضع التقاطع نقطة من ذلك الخط وتلك النقطة هي اول نقط المسامتة لانها ان فرض التقاطع ينتقل على حسب تلك الحركة ولا يمكن ان يكون نقطة من نقط ذلك هي اول نقطة المسامتة اذ لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة هي اول نقط المسامتة كذلك ولما كانت تلك النقطة من اللوازم في ذلك الخط وذلك لا يمكن فكذلك ذلك الخط الغير المتناهي ومنها ما يسمى ببرهان المطابقة وذلك ان الخط اذا كان غير متناه كان العالم متناهيا ولو كان العالم متناهيا لكان من الممكن ان يفرض في العالم خط غير متناه ولنكن ذلك الخط اب ويمكن ان يفرض في ذلك الخط نقطتان

ب ج د

احداهما نقطة ج والاخرى د ثم نقول خط د ب من جانب د متناه ومن جانب ب غير متناه وخط ج ب من جانب ج متناه ومن جانب ب غير متناه لكن خط د ب اقل من خط ج ب بمقدار ج د ولكن ذلك المقدار شبرا واحدا ثم عدد الاشبار الموجودة في الخط الناقص اما ان يكون مساويا لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزائد وحينئذ يلزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال او اكثر او مساويا

وذلك محال

بل يكون ناقصا بالنسبة الى ذلك وحينئذ اما ان يظهر التفاوت بينهما من جانب المتناهي
حال فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد من الجانب المتناهي والمراد من التطبيق
ان يكون الشيء الاول من هذا الخط مقابلا للشيء الاول من ذلك الخط والثاني للثاني كذلك الى ان
ينتهي حكمنا او من الجانب الغير المتناهي وحينئذ يلزم ان يكون الناقص متناهيا من ذلك الجانب
والزائد كذلك لما انه زاد على الناقص بمقدار متناه وهو المطلوب ثم لقائل ان يقول
التفاوت من ذلك الجانب لا يظهر الا وان ينتهي التطبيق ثمة وذلك محال لكنا نقول انه
اما ان يظهر وانه محال واما ان لا يظهر وذلك محال لما ذكرتم من البراهين ما بين هوية التناهي
سوى هذين المذكورين مشهورا او غير مشهور نعرف على التفصيل ان شاء الله تعالى واما
قوله هذا الجانب اما ان يكون منتهيا او الجانب الاخر في الخارج فذلك يدل على الابعاد
الموهومة لا على الابعاد الحقيقية والابعاد الوهمية تدل على الجسمية الموهومة لان الحقيقية وحكم
الوهم غير مقبول ثم الابعاد الخارجية غير متناهية لكنها امور مقدرة فلا اعتبار لها
في نفس الامر قوله فذلك ينتسب للذراع اقام بنسبه للاذرع فلما لا نسلم انه وجد
خارج العالم شيء يقبل الذراع او نصف الذراعين حتى يقال القابل للذراع نصف القابل للذراعين
والتفاوت ما وقع الا في ذلك بل اذا اخرجنا اليد الى الله فليس هناك شيء البتة سوى البعد ثم ان سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يتعذر اخراج اليد قوله هذا التعذر لا بد وان يكون لاجل جسم
اخر قلت الشيء كما يتعذر لوجود المانع فقد يتعذر ايضا لعدم الشرط وههنا كذلك
قوله اخراج النور انبساطا عن طباعها اي عن حيز المنع لما ان الصعود حركة مستقيمة
عند الفلاسفة وذلك على الافلاك محال الخامس انه قد ثبت الثنوية ان النور خير كله والظلمة
شر كلها وذلك ضعيف فان الظلمة قد تستر الهارب من الظالم والنور يدل عليه والظلمة تعين
على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع عنه وادامة النظر الى الاشياء المشرقة يفسد البصر
على خلاف غير المشرقة فان السواد مثلا مما يجمع البصر ويقويه والعاشق الواصل يتمنى طول الليل
ولا يتمنى الصباح اصلا انا نذكر بعض هذه الحالة قدمتم من قبل ان البحث المبني على
الحسن والقبح ليس بشيء عقلا بل هو من الابحاث الوعظية ثم ان الثنوية احتجوا
على قولهم بانا نرى في العالم خيرا وشرا فلا بد من خير وشرير ونعلم ان اصل العالم هو
النور والظلمة فوجب ان يكون احدهما خيرا والاخر شريرا والنور لا شك انه افضل
من الظلمة فهو اذن خير لذاته والظلمة شريرة لذاتها والجواب عنه ما سياتي في مسألة التوحيد (?)
ان شاء الله تعالى وايضا فهذا ابتنى على ان العالم مركب من النور والظلمة وذكر حين المنع يعرف
من يقول ان شاء الله تعالى

ثم اختلفوا

الرابع انهم اتفقوا على ان كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متحركا للرائي
على هذه الادراكات فذهبت الديصانية الى ان القوة على هذه الادراكات الخمسة 276
قوة واحدة لكن الاختلافات بالادراكات لاختلاف الالات واما المانوية فقد
عددوا القوى بحسب عدد الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السماع وعلى هذا
في البواقي واما الظلمة فقد اختلفوا فيها فذهبت الديصانية الى انها غير عالمة ولا سميعة
سميعا
ولا غير هذه من الصفات المذكورة بل هي ميتة لما انها ضد النور وتلك الصفات من الصفات المخصوصة
بالنور اذ هي من الخيرات وذهبت المرقيونية الى انها حية لكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة
وذهبت المانوية الى انها موصوفة بكل هذه الصفات لكن الفرق بينهما ان الظلمة تستعمل حسها
وعلمها وسمعها وبصرها في الشر والنور يستعمل صفاتها هذه في الخير ولا دليل لهم على هذا
الفرق الا ما تعارض من الهذيانات واما السادس من المقالات فلكل في الامتزاج كما تقدم اتفقت الثنوية
على ان تكون العالم من امتزاج النور والظلمة والمعول عليه عند الجمهور في ابطال هذا القول ان
النور عرض والظلمة عدمه وامتزاج الشيء بعدمه غير معقول لان الاجسام ما يكون كثيفا مظلما
ولو كان ذلك بسبب كل من النور والظلمة لم يكن كل من اجزاء النور متنورة فلما عداها فيهم ان هيئة الزمان (?)
على قولهم من نهاية ان تعالى ان امتزاجهما لا يخلو من ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا والنور كان بادي كان لم
الازل فان كان تركه احتياطا او اختيارا فترك الخير شر فيكون النور شريرا وان كان تركه اضطرارا والاضطرار
نقص والنقص شر لنتع المحال وان كان شرا فتركه فحج ذلك الشر ان كان اختيارا او ترك دفع الشر شر كان
النور شريرا وان كان اضطرارا لزم المحال السابق ومنها ان واحدا اذا قال اني كاذب فالقائل اما ان يكون هو النور
وحينئذ يلزم ان يصدر عن الشر صادقا كان او كاذبا واما ان يكون هو الظلمة وحينئذ يلزم ان يصدر عنها
الخير لكونها صادقة فانه كذب ولا يكون جانبا ومنها انه اذا قال انا ظلمة فان كان القائل هو النور
كان النور كاذبا فيصدر عنه الشر وان كان هو الظلمة كان الظلمة صادقة والصدق خير فيصدر عنها
الخير والاحتمال ان يكون لم يكون في باليه لا هذا ولا ذلك بل هو مركب منهما فاذا ذلك على خلاف ما ذهبوا
اليه ثم انهم احتجوا على كون العالم مركبا من النور والظلمة بانا وجدنا اجسام العالم على ضربين احدهما
ما يكون خاليا عن الظلمة كالاجسام النيرة المشرقة والاخر ما لا يكون خاليا والاول هو النور والثاني هو الظلمة
على ما عرف لكنا نقول كيف هو وقد كان من الاجسام ما يكون خاليا عن الظلمة وذلك ليس بنير مثل الهواء
فانه جسم لا انقسام له ظلمة وهو ليس بنير اصلا وليس مظلما ذلك لكن لم قلتم بانه انما يكون من امتزاجهما
ولم قلتم بانه لا يمكن ان يكون البعض من النور حسنا والبعض الاخر من الظلمة وحسنها وما ذكرتم لا يدل على
انه يتكون من الامتزاج ثم العالم الجسماني من امتزاج النور والظلمة على خلاف العقل ولو اراد القائل مرادهم بالنور
والظلمة ما سمته الفلاسفة هيولى وصورة فان الجسم

العالم حكمه

مركب منهما فحصل بواسطة الضوء من النور وعدم الضوء من الظلمة فانه لا يوجد هنا الا الضوء ويمكن ان يقال
وكل ما يكون فهو ممكن لا انه موجود بعينه فالاولى ان طبيعي عدمه معبر واعني بالظلمة وعن الوجود بالنور
ويمكن ان يقال هذا العالم عبارة عن امتزاج الاشياء ووجودها معبر واعني ابهما بالظلمة
وعن الوجود بالنور واما الرابع منها فهو الخلط في حدوث الامتزاج فيقال للثنوية ان الصانع
عندكم حكيم فكيف جوزتم مع ذلك على حدوث الامتزاج واما قولهم انا وجدنا النور طالبا
للخلاص من الظلمة ابدا فلو كان ممتزجا في الازل لما كان طالبا لانه محال ان الامر الاولى فذلك خطأ
الفساد فانا اذا كانا منفصلين في الازل لم يطلب احدهما الامتزاج بالاخر ولا امتزاج بعد
السابق فلما جاز ان يكون طالبا لترك التباين في الازل فلم لا يجوز ان يكون طالبا لترك الامتزاج
الازلي ولئن قالوا لاجل ان الخير حقيقة صاعد والظلمة ثقيلة سافلة فلم لا يكون النور
غالبا على الظلمة وانه مما يقتضي التباين فيقول كون النور صاعدا عن الطبيعة والظلمة
هابطة بطبعها حاصل بكونهما فما امتزاج احدهما بالاخر في بعض الاوقات وحيث ان لا
يكون مانعا لم في شيء من الاوقات لان ذلك الشيء لا يختلف باختلاف الاوقات وذلك دون ما
هو اختلف واما الخامس منها وذكر سبب حدوث هذا الامتزاج وفي سبب الخلاص
فالمرقيونية زعموا ان امتزاج الاصلين انما كان بشيء ثالث هو المعدل المتوسط واما المانوية
والديصانية فقد انكروا هذا المتوسط وزعموا ان سبب هذا الامتزاج هو ان كل واحد من النور
والظلمة كان في غاية الاتحاد على ما يقع في بعض الاوقات ان التفتت الظلمة الى النور فالتفت الى الخالط
ثم تعلق بعض اجزائها ببعض اجزاء ذلك ثم حاول النور الاعظم تخليص تلك الاجزاء النورية عن
الاجزاء الظلمية فما امكن ذلك الا ببناء هذا العالم وخلو الاجزاء النيرة فيه حتى تلك الاجزاء يتخلص
ما في هذا العالم من الانوار وتردها الى عالم النور الاعظم الى ان لا يبقى في هذا العالم المظلم شيء من النور
فحينئذ يتخلص النور بالكلية من الظلمة ويبطل هذا العالم المحسوس فذلك هو المبدأ وهو المعاد
ثم لقائل ان يقول لهم ان هذا القول هو الامتزاج اما ان يكون طبيعيا لهما او اختياريا فان كان
طبيعيا فحينئذ يكون حاصلا في الازل وان كان اختياريا ولا يمكن ان يكون هذا الاختيار لتلك الاجسام
بذواتها ولا بما يعرض لذواتها لان ذلك لما اشترك في صفة الحدوث فيكون بالغير وذلك لا يمكن ان يكون
جسما او جسمانيا لاستلزامه المحال فيكون موجودا غير جسم ولا جسماني يكون هو معطيا للنور
والظلمة قدرة واختيارا بهما يتمكنان من الامتزاج فهو الصانع ففيه الاعتراف بالصانع تبارك وتعالى
واما القائلون بالمعدل وهم المرقيونية فقولهم لا يستمر على مذهبهم فان ذلك الامتزاج لا يخلو ان يكون
خيرا فيكون من فعل النور او شرا فيكون من فعل الظلمة ولا احتياج للمتوسط حينئذ وان ارادوا بالمتوسط
الصانع تعالى فعكس كان ذلك

ولا جسماني عالما

نزكي للمذهب وبالله التوفيق الفصل السابع في الرد على المجوس انهم اثبتوا للعالم صانعا غير جسم
278 قادرا حكيما وينزهونه عن فعل الجهل والالم والمرض وانواع الشرور وانهم وسموه يزدان واحتجوا
عن ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان واختلفوا في كونه جسما وفي كونه حادثا فالاقلون على
انه قديم وليس بجسم ولا جسماني والاكثرون على انه محدث ثم زعموا ان سبب حدوثه انه عرض ليزدان
بعض الاوقات فكرة رديئة كيف يكون حال من لو كان له ملك ينازعه فتولد الشيطان عن هذه الفكرة
ثم انه حارب بعسكره وصعد الى المحاربة وان كان ذلك مذكورة في الكتب الكلامية ولا يليق بهذا المختصر
واعلم ان البحث العقلي بيننا وبينهم انما يقع في مقامين احدهما انه لا يجوز اضافة الشرور والآلام الى الله تعالى
ونحن ندفع ذلك بطريقين احدهما اما على من يثبت وذلك بالمنع عن تحسين الفعل وتقبيحه واما على مذهب
المعتزلة وذلك ان نسلم هذا ونبين وجه الحسن في هذه الآلام وهذه الطريقة معروفة بعد الثاني
ان نبين تناقض هذا المذهب لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والآلام لما اضافوا حدوثه الى الله تعالى
فكيف يمكنهم تنزيه الله تعالى عن فعل الآلام وبالجملة ان تيسر ابطال مذهب الله تعالى محال وذلك بيان
كونه تعالى على ما نهاية له ورد الى المتقدمين في كيفية هذا المذهب فذلك من جملة
ما يجب تنزيه الكتب العلمية عنه وبالله التوفيق الفصل الثامن في الرد على النصارى ولا اول
بالنقل من الاعتقادات ان الله تعالى وصفاته ثم بيان الاعتقاد في امر عيسى عليه السلام اما الاول
فالمشهور انهم زعموا ان الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية والنزاع في كونه تعالى جوهرا
نزاع لفظي فان مرادهم بالجوهر القائم بنفسه وصف تعالى به ومعناه موجود لا في موضوع ولا
في حيز ولا في جهة من الجهات واما الاقانيم فالناس قد تخبطوا في معرفة مرادهم بذلك والمرجح
بالاقانيم الثلاثة لا يمكن ان يكون الى محض ذاته تعالى وبعكس لاستحالة الكثرة فيها بل اما ان يكون
المرجع بعض الاقانيم الى مجرد ذاته تعالى واما ان لا يكون والاول هو الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم
الاب هو نفس الذات وهو الله تعالى هو غير والثاني اما ان يكون المرجع بالاقانيم الثلاثة
الى موجودات ثلاثة واما ان لا يكون والاول اما ان يكون تلك الموجودات صفات قائمة بذات الله تعالى
واما ان لا يكون بل يكون قائمة بنفسها والثاني اما ان يكون من قبيل الاحوال على ما يقوله ابو هاشم
او من قبيل الاحكام على ما يقوله ابو الحسين او من قبيل السلوب والاضافات على ما يقوله العلامة
فهذه على الخصوم الى الاقانيم عليها والاشبه ان مرادهم من الاقانيم الاحوال التي
يثبتها ابو هاشم وذلك لان من الاحوال عنده لا يوصف وصفها بالمعلومية والمجهولية ولا بالمعلومية
ولا بالمجهولية بل الذات على الاحوال توصف بالعلمية مرة وبالاتحاد اخرى والاقانيم كذلك عندهم
لا توصف وحدها بالمعرفة بل الذات بها بعينها والحلول وفي الاقانيم شرط بمعنى اذا احترز من اقنوم
الاقنوم فهو شيء ومتضح واذا اخذ

للمحجوج معاني

مع اقنوم الوجود فهي معنى واحد واذا اخذت مع اقنوم العالمية فهي معنى آخر لما ان الحكم المحجوج عن
الآخر في الاعتبار وكذا القول في اقنوم الحيوة وبالجملة فالذات واحدة وصح ان الاقانيم ثلاثة
اذا عرفت ذلك فنقول ان كان مرادهم بالاقانيم الثلاثة صفات قائمة بذات الله تعالى فذلك
من جملة المسلمات عند اصحاب الصفات وان كان مرادهم بها ذوات قائمة بانفسها
غير ذات الله تعالى فذلك من جملة ما سيأتي ابطاله في اثبات الواحد انه ليس الا الله تعالى
وايضا فهذا لا يلائم قولهم ان الذات واحدة فقط وان كان مرادهم بها الاحوال التي
يقول بها ابو هاشم فهو لا يظهر او الاحكام التي يقول بها ابو الحسين فالكلام عليه ما سيأتي
في مسئلة الصفات وكذا الكلام في السلوب والاضافات فظهر بهذا انما يصح وما يصح ان يراد
من الاقانيم ولا انحصار لها في الثلاث لعدم مرادهم بالاقانيم على التعيين واما حصرهم الا
قانيم في ثلاث عالم ومن وجود الغير اي الوجود والعلم والحيوة فذلك في حصر المتمو
ر لا ان يقوم الدليل القاطع عليه وقولهم ان ذكر واحد من المعروف يدعي انحصار صفات الله
تعالى في عدد مخصوص بل شاع عن بعض ... سبع او ثمانية او اكثر والمعتزلة من اصحاب
ابي هاشم زعموا ان الصفة الذاتية واحدة والصفات المستتبعة منها اربع وما به يثبت
الحصر عندهم فيحتاج ان يثبت به ذلك وقد ذكر في غاية الضعف لما انه يفتقر الى ان ذكر جملة
ما يثبت به الحصر والى الدعاء بحجة لا الدليل على الكل واما قولهم انكم لما سلمتم ان الله تعالى
فاعل مختار فلا بد لكم من الاعتراف بكونه قادرا فهذا ذكر لا يثبتون اقنوم القدرة والطاهر
ان طعنهم في هذا المحض مذهب الفلاسفة حيث زعموا ان علم الله تعالى علم فعلي لا علم
انفعالي والعلم الفعلي هو الذي يكون سببا للحروف المعلوم مثل علم المهندس البالي
للدار فانه هو السبب لبنائها والفعلي هو القدرة بنفسها لا غير اذا كان الفاعل
عنيا عن الآلات لان الفعل عند علم ان ... فهذا هو مذهب النصارى ثم ان
سلموا كونه تعالى فاعلا مختارا او لكن القادرية عبارة عن الامر الذي لاجله يصح منه الفعل
لذاته المخصوصة فلا يكون حال انه زائد على الذات بل قدرته عين ذاته كما هو مذهب الحكما
الحسن فلا يلزم من نفي كون القدرة اقنوما زائدا نفي كونه قادرا اما الحاصل ان ما طعنهم
في كونه تعالى قادرا اما هذا مذهب الفلاسفة واما ميل مذهب الى الحسن واما اقنوم السمع
والبصر فذلك لا يثبت عندهم لما انهما موقوفان على حصول عضو البصر والسمع اما في المدرك
او في آلة الادراك كما قالت الفلاسفة وذلك لا يصح الا على الجسم والجسماني واما الكلام
فما يقولونه في عيسى عليه السلم فالناس قد تخبطوا فيه ايضا لتخبطهم في ان الانسان ما هو
نفس هيكل البدن المحسوس

امالا يقولوا

او النفس الناطقة وهي جوهر مجرد عن التحيز ولا قائم بالمتحيز على ما عرفت وبالجملة فالنصارى
279 بحلول ذات الله تعالى او حلول صفاته اما في بدن عيسى عليه السلم او نفسه الناطقة
وذلك اقسام اربعة واما ان يقولوا باتحاد ذاته تعالى او باتحاد صفاته ببدن عيسى
عليه السلم او نفسه الناطقة وهي اربعة اخرى واما ان يقولوا انه لا بدنه او نفسه من
ذات الله تعالى او من صفاته وهذه اربعة اخرى او لا يقولوا بشيء من هذه الاقسام
الاثني عشر بل يقولوا ان الله تعالى اعطى عيسى عليه السلم خاصية لا بدنه او لنفسه لاجلها
مقدر على ما لا يقدر عليه سائر البشر او لا يقولوا بذلك ايضا بل يقولوا انه تعالى كان
يفعل خوارق العادات اكراما لعيسى عليه السلم وتصديقا لنبوته واتخذه ابنا
ليشرفه تشريفا له كما اتخذ ابراهيم خليلا ليشرفه بتشريفاته فهذه الاقسام التي يمكن
حمل مذهبهم عليها ثم نقول اما الحلول والاتحاد فسيأتي ابطالها في التنزيه
على الله تعالى واما التولد فمبني بدون ان المتولد حادث في جسد اما ان يكون جزؤه
من ذات الله تعالى او من صفاته او لا يكون ذلك فان كان جزؤه كان ذاته تعالى جزؤه من عيسى عليه السلم
فيعود القول بالحلول او الاتحاد وذلك محال وان كان الثاني لم يكن الله تعالى مجبورا
به حاله وذلك ايضا محال وان كان ذلك كالقائل فقد عاد الى القول بالحلول او الاتحاد في صفاته
تعالى وانه محال كذلك فبطلت الاقسام الاثني عشر واما القسم الثالث عشر وهو انه تعالى
اعطاه قدرة تفرد بها على ما لا يقدر عليه غيره فذلك لا يقتضي كونه الها وهو ظاهر
واما القسم الرابع عشر فلا نزاع فيه لفظي لان اطلاق اسم البنوة على جهة التشريف
لا يقتضي البنوة في الحقيقة فهذا اصول الكلام الملخص في هذا الباب وما فوق هذا
عنه فلنرجع الى نقول المتكلمين في مذاهبهم فنقول النصارى اتفقوا على الاتحاد
لكنهم بعد ذلك اتفقوا اختلفوا فيه فالملكانية ذهبوا الى ان الاتحاد واقع بالانسان
الكلي لا بالانسان الجزئي والبواقي اثبتوا الاتحاد بالانسان الجزئي ثم هؤلاء اختلفوا
في تفسير الاتحاد فقالت اليعقوبية المراد منه الامتزاج حتى صار منهما شيء ثالث كما امتزج النار
بالفحمة مثلا فيحصل منهما الجمر الذي ليس نارا ولا فحما ولذلك كانوا ان المسيح جوهر واحد
واقنوم واحد من اقنومين لا هوتي وناسوتي وقالت النسطورية معنى الاتحاد هو ان الكلمة
جعلته هيكلا ومحلا وادرعته ادراعا ولذلك قالوا المسيح جوهران واقنومان ومنهم
من قال الاتحاد وقع بكلا الجوهر بتفسير الشيء الذي هو كالنقش في الشمع وصورة الوجه بالمراة من غير ان ينتقل
اصلا ومنهم من قال المراد منه هو انه ظهر اللاهوت على يدي عيسى عليه السلم وفسر بحلول عرض

مول النصارى بالاتبراس

اقنوم الاب

وروح القدس بما يقوله الفلاسفة انه عقل وعاقل ومعقول من حيث انه عقل
ومن حيث انه عاقل اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته اقنوم روح القدس واما
الارثوذكسية فانهم زعموا ان عيسى عليه السلام كان عبد الله ورسوله ولكنه تعالى اتخذه ابنا
لنفسه على سبيل التشريف واما قول الملكانية ان الكلمة اتحدت بالانسان الكلي وهو الامر
لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه وعن افلاطون ان الكلي موجود في الخارج وهو
ازلي وابدي لانه لما صدق ان الانسان موجود في الاعيان صدق ان الكلي موجود في الاعيان
والانسان الكلي جاز ان الانسان الكلي موجود في الاعيان من جملة ما لا يتطرق
اليه العدم اذ الانسان لا يمكن ان يخرج عن كونه انسانا وهكذا في سائر الماهيات ثم انه
يسمى ملكا للامور الباقية مثلا واذا تمهد هذا فالملكانية ذهبوا الى الاتحاد بالانسان الكلي
وهو ماهية عيسى عليه السلام لا بشخصه لكنا نقول في الجواب ان الاتحاد بالانسان الكلي لا يمكن
الا وان يكون حيوان وذلك لا يمكن لانه لا يكون الكلي موجودا في الخارج كان الانسان
الكلي موجودا فان الانسان من حيث انه انسان لا يكون متصفا بصفة البتة لا بكونه كليا
ولا بكونه جزئيا ولا بغيرهما اكد ذلك فلا يلزم من كون الانسان موجودا كون الكلي موجودا ولانه
وان كان موجودا في الخارج فلا يمكن اتحاد الكلمة اذ هو مشترك بين جميع الناس واما
قول اليعقوبية وهو الامتزاج فذلك باطل لما ان الامتزاج لا يعقل الا في الاجسام وكذلك
قول النسطورية واما قول من قال ان ذلك الاتحاد كاتحاد نقش الخاتم بالشمع فذلك
ظاهر الفساد لانه ان اريد المراد منه هذا المعنى وذلك من جملة ما لا يدرك حاله ثم الحال واما
قول الارثوذكسية فمعدم الخلاف فيه واما قول يجوز من عدم ذلك بعيد عن حملة الصفات لانه لا يمكن
الفصل التاسع في الرد على الطبائعية زعموا ان الاجسام ازلية وهي متحركة لذواتها
ثم اتفق لها حركات فانها تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم وانطاف ذلك لكن
حدوث الاجسام وقدم الخالق معه واما الجواب عن الدليل تعالى بعكس ما قالوه فلنتكلم
بالبراهين الباهرة على وجود البارئ تعالى وعكس ذلك واما قولهم ان الاشكال الحوادث
في العالم انما هي لامتزاج العناصر الاربعة فذلك لانه لا بد من الفاعل المختار وذلك لا يمكن
لما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى القسم الثاني في الرد على من خالف اقتدار الله تعالى
على كل الممكنات من المسلمين وفيه فصول الفصل الاول في ان القبيح هل يصح ان يكون
مقدورا لله ذهب النظام الى انه لا يصح واهل السنة لا يخالفونه في هذا وان كان الاختلاف
واقعا لما ان النظام يزعم انه تعالى غير قادر على خلق الجهل والكذب والالم الذي لا يكون مسبوقا بجناية
واهل السنة اتفقوا على انه تعالى قادر على ذلك

وذهب اكثر المعتزلة

الاشياء موجد لها ولكن ايجاده تعالى غير قبيح اصلا لما ان الحسن والقبيح لا يثبت عندهم الا بالشرع
الى انه تعالى قادر على القبائح وان صدورها منه غير محال عند ابي الهذيل وابي الحسين ان صدورها منه تعالى
ممكن بالنظر الى كونه تعالى قادرا الا انا بالنظر الى الداعي اذ الداعي الى فعل القبيح محال في حقه تعالى ثم المعتمد
في ابطال مذهب النظام ان هذه الاشياء ممكنة وكل ممكن فانه يكون مقدورا لله تعالى واما المعتزلة فحجتهم
على انه تعالى قادر على القبيح انه لا نزاع في انه تعالى قادر على تعذيب المجرم فذلك التعذيب لماهيته مقدور لانه
لله تعالى وذلك لا يتوقف على سبق الجرم واما ما يدل على انه تعالى قادر على الكذب فلانهم
قالوا انه تعالى قادر على ان يقول العالم ليس بقديم والعالم قديم لا يتوقف على القول بليس
اذ القادر على المجموع قادر على كل جزء من اجزائه عند عدم الاجزاء الا ان يكون البعض منها مشروطا
بشرط الاخر وذلك يقتضي ان يكون البارئ تعالى قادرا على ان يقول العالم قديم وقياس ذلك على انه
تعالى قادر على خلق الجهل فلذلك انه تعالى قادر على خلق العلم والقادر على الشيء لا بد وان
يكون قادرا على ضده فهذه الادلة وان كان من اقوى الدلائل وهذه المسألة عندهم في الضعف
فيها ظاهر اما الاول فلان المعتزلة ذهبوا الى ان تعذيب المجرم عند ذي تعذيب البريء
بالوجه الذي لاجله كان الاول حسنا والثاني قبيحا ولو كان ذلك لكان من الجائز ان يكون
ذلك الوجه علة لاستحالة تعلق قدرة الله تعالى به وبهذا يظهر ضعف الوجه الثاني
ايضا واما الثالث فلان القادر على الشيء لا يلزم ان يقدر على الضد وكيف وقد كان
من الجائز ان يكون الضد من المستحيلات واما شبهة النظام فقد قيل فيها ان فعل
القبيح من الله تعالى محال لما انه لا يصدر منه الا عند وجود المحال وذلك لان القبيح لا يفعله
الا المحتاج اليه او الجاهل بقبحه ولا احتياج ولا الجهل ولا ذلك على الله سبحانه وتعالى فلما
ظهر كونه محالا والمحال غير مقدور فهو اذن غير مقدور اما الجواب فقد قيل في استحالة
صدور القبيح من الله تعالى انه وان كان مستحيلا بالنظر الى الداعي فلا يلزم منه ان يكون مستحيلا
بالنظر الى كونه قادرا وهذا هو جواب ابي الحسين لكن للقائل ان يقول فحينئذ يلزم من
استحالة الداعي في حقه تعالى استحالة فعل القبيح منه اذ يتوقف صدور الفعل عن القادر
على تحقق الداعي في حقه وذلك في حيز المنع وعدم الكلام فيه والحق فيه ان ما يصدر
من الله تعالى فذلك لا يمكن الا ان يكون متصفا بان يكون حسنا وصوابا مشتملا على الحكم البالغة وكيف لا
وتدل انه يصدر من الحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلو وصف
ذلك بكونه قبيحا شرعا او عقلا لكان ذلك لعدم الاطلاع على تلك الحكمة البالغة بل على ما فيه
او بالنسبة الى ما يتعلق به ذلك من المحل وغيره واما قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندكم
وتلك الافعال لا تكون كلها حسنة بل يكون جزئيا ما يكون قبيحا ومنها ما لا يكون وانه لا يكون العبد مستحقا للثواب
تارة وللعقاب اخرى

هو ام حمله

ولو كان ذلك كذلك لكان في ذلك اللوازم أن يصدر عنه تعالى ما يعد قبيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيفضي
ما يعرف الحقيقة في مسئلة خلق الأفعال أن أفعال العباد وإن كانت مخلوقة لله تعالى فلا تكون
بمعزل عن إرادة العبد واختياره على حسب قدرته ولولا أنه على الفعل بوجه ما لما توجه إليه الخطاب
وما حصل له من الاستحقاق بلوازمه من الثواب والعقاب الفصل الثاني في أن ما علم الله تعالى
أنه لا يكون هل هو مقدور له ذهب عباد إلى أنه غير مقدور واحتج عليه بأنه من جملة المستحيل فكذلك
وإلا لا يكون عالما به أنه لا يكون وكان مستحيل الحصول فهو غير مقدور وكذلك ذلك لأن تعالى بأن يقول
ما ذكرتم وإن دل على ذلك فمعتقدنا ما يدل على نقيضه وذلك لأنه تعالى علم في الأزل أن ذلك الأمر كان
جائز الوجود والعدم فلو كان بحسب نفسه واجب الوجود أو ممتنع الوجود لكان من اللوازم أن يعتبر
علمه تعالى بذلك الأمر وذلك محال لأنه جائز الوجود فلو صار واجب الوجود أو ممتنع الوجود لكان
ذلك الوجوب لأجل تعلق علم الله تعالى به فيكون العلم مؤثرا في المعلوم وذلك محال لكنا نقول
إن علمه تعالى به في الأزل أن ذلك الأمر كان جائز الوجود والعدم متعلق بأن ذلك الأمر والعلم بكونه
واجبا أو ممتنعا لا يكون متعلقا بذاته بل يكون متعلقا بما يكون من أسباب وجوب ذلك الأمر أو من أسباب
امتناعه وهذا هو الجواب عن قوله إنه كان جائز الوجود إلى آخره فمسلم ولكن ما علم الله تعالى
أنه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا إن الضرورة يحصل المطلوب فالحاصل أنه يكون ممكنا لذاته بل لكن
حسبما أنه ممكن لذاته مقدور لله تعالى وأنه لا يخرج عن كونه مقدورا لله تعالى إذا علم تعالى بأنه يكون أو لا يكون
وإن كان ما يكون من المعلوم أنه يكون واجبا لا يمكن أن لا يكون وكذلك إذا علم أنه لا يكون الا يكون
إلا أنه إذا كان موجودا كان وجوده في تلك الحالة واجبا ثم هذا الوجوب لا يخرج عن كونه ممكنا
بالنظر إلى ذاته وعلى هذا إذا كان معدوما فاعتبر بما عرفت وبالله التوفيق الفصل
الثالث في أن الله تعالى هل هو قادر على أن يخلق فينا علما ضروريا متعلقا بما علمناه استدلالا
منع البلخي عنه واحتج عليه بوجوه منها أنه تعالى إذا اقتدر على مثل العلم المكتسب فقد صار أن نعلم بالاضطرار
ما علمنا بالاكتساب ولو صح ذلك لصار أن نعلم بالاكتساب ما علمناه الآن بالاضطرار وذلك لا يصح أصلا ومنها
أنه لو صح أن نعلم بالضرورة ما نعلمه الآن بالاستدلال جاز أن نعلم بالاستدلال ما نعلمه الآن بالضرورة
ليصح أن يرى الأعمى في ظلمة الليل ومن بالصين يشاهد الأندلس وأن لا يرى سليم البصر نهارا الأشياء الجليلة
التي بحضرته إذ ليس أحدهما أولى من الآخر واعلم أن البلخي كان يأخذ هذا المذهب من الفلاسفة
ظاهرا لكنه لا يحتج بما احتج به الفلاسفة وذلك أن العلم لا يحصل بالمعلول إلا بواسطة العلم بعلته
إن المعلول حسب هو المعلول بكنه والمركب حسب هو المكون ولا يجب أن يكون موجودا فإذا العقل
إذا أنشأ الله لا بواسطة علته تحصل بحسب لا يجب وجوده ولو كان ذلك كذلك ما أمكنه القطع بوجود ذلك
أصلا عاما إذا النفس العقل الأول فيل علته والمركب مع العلة لا يكون ممكن الوجود بل هو واجب الوجود

محسنة عنه القطع بوجود

281

البلخي أولا

المعلول مثل أن العلم بوجود المعلول مترتب الحصول إلا من قبل العلم بوجود علته وأما ما احتج به البلخي أولا
فذلك يحتمل المنع كلا وجملة وكذلك ما احتج به ثانيا فإن الاحتجاج بها وبما هو مثلها لا يصح إلا
وأن نعلم بأن المكتسب عندنا ما هو وكيف هو فإنه إذا كان عبارة عما لا يمكن حصوله إلا بالكسب
كان حصوله بغير الكسب محالا وهذا ظاهر فأما إذا لم يكن عبارة عن ذلك فلا ندري أنه إذا كان مقدورا
لله تعالى لزم منه ما يستحيل حصوله وأما ما قالته الفلاسفة فذلك يحتمل المنع أيضا فإن الممكن من حيث
هو ممكن وإن كان لا يقتضي الجزم بوجوده فإنه لا يمنع الجزم بوجوده بل يمكن أن يحصل الجزم بوجوده
بأن يخلق الله تعالى العلم بوجوده وإن الممكن من حيث هو ممكن لا يكون مانعا عن الجزم بأحد الطرفين
وهو إما الوجود أو العدم وحينئذ يلزم أن يكون الجزم بالوجود ممكنا الفصل الرابع في أنه
تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد زعم البلخي أنه لا يقدر فإن مقدور العبد إما عبث أو سفه
أو تواضع ولا يمكن أن يكون مقدورا لله تعالى كذلك فإن الله تعالى يقدر على تحريك الجوهر إلى الحيز
الذي يقدر العبد على تحريكه إليه لكن الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مثل الحركة التي يفعلها الله تعالى
وأما أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما فقد جاء لفريقين وأجابوا عن حجته بأن كون الفعل عبثا أو سفها
أو تواضعا اعتبارات عارضة له بسبب قصد العبد وداعيته وللاختلاف في العوارض المفارقة
لا يوجب الاختلاف في الماهية الفصل الخامس في أن الله تعالى قادر على نفس مقدور
العبد اتفقت المعتزلة على امتناع ذلك إلا أن الحسين فإنه اعترف به واحتجوا عليه بوجوه
منها أنه لو قدرنا قادرين على مقدور واحد بعينه لوجب إذا أرادا جميعا إيجاده أن يكون كل واحد
منهما فاعلا ولو كان كذلك فلا ينفصل حاله إذا أراد أحدهما إيجاده من حاله إذا أرادا جميعا
إيجاده ومنها أن تعلق مقدور بقادرين كتعلق المعلول بعلتين وما استحال حصول المعلول
الواحد بعلتين معا فكذلك يستحيل كون الشيء الواحد مقدورا لقادرين ومنها أن الفعل
فعل الفاعل لعينه كما أن العبد عبد لمولاه لا لغيره فلو جاز أن يكون فعله فعلا لغيره
لجاز أن يكون عبده عبدا لغيره والجواب المشهور عن الأول أنه منقوض على مذهبهم باجتماع
الكونين فإنه إما أن يقتضي كونا واحدا أو كونين والثاني محال لأن المعقول من الكون هو الحصول
في الحيز والمتحيز الواحد في الآن الواحد في الحيز الواحد يستحيل أن يكون حاصلا مرتين وفي
الأول عرف أن الشيء الواحد لا يتغير حاله بتعدد السبب فكذلك ها هنا نحن بصدده وعن الثاني أنه
لا يمتنع إلا أن يكون المانع عن تعليل المعلول الواحد بعلتين متحققا فيما نحن فيه بل لا يكون
متحققا إذ المانع عن التعليل استحالة التعدد في العلة ولا وجود له هاهنا في هذه الصورة اللهم
إلا أن يعاد المانع عن ذكره وذلك متحقق في هذه الصورة لكنه في حيز المنع أيضا وعن الثالث المنع
في هذا المقام وعن الثالث أن كونه لذاته فعلا لأحد الفاعلين لا ينافي أن يكون من ذلك فعلا لغيره
على معنى أن ذاته يقتضي الإسناد إليهما وأما أن الإسناد إلى أحدهما ما ينافي الإسناد إلى الآخر

فذلك عن النزاع

الى الوجوب

الفصل السادس في خلق الأفعال واعلم اولا ان الفعل عبارة عن صرف الممكن من الامكان
وانه هو المقارن للاستطاعة عند اهل السنة خلافا للمعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية
ثم الاستطاعة والطاقة والقدرة والقوة والمكنة اذا اضيفت الى افعال العباد فهي
بمعنى واحد ولا خلاف في الاستطاعة التي هي عبارة عن الاعضاء السليمة والاسباب الصالحة
فانها هي السابقة بالاتفاق واما افعال العباد فهي افعال اختيارية والاختيار عبارة
عن ترجيح احد جانبي الوجود والعدم وتعالى ان ما وقع في محل القدرة من المقدور فهو الخلق
وما وقع لا في محل القدرة فهو الكسب فالكسب اذن عبارة عن فعل يصدر عن العبد بقدرة
حادثة احدثها الله تعالى فيه عند صدور ذلك الفعل عنه ثم انه هو العبد لا يكون خالقا لافعاله
خلافا للمعتزلة واما الحجة عليه فانها تطرق منها ان العبد اذا تحرك عنه فاما ان يمكنه ان يتحرك
بشرط بدلا عن ذلك التحرك او لا يمكنه فان امكن فاما ان يكون صدور احدى الحركتين عنه دون الاخرى
لمرجح او لا لمرجح فان كان لمرجح كان حصول ذلك الفعل عند ذلك المرجح واجبا والا لكان
من الممكن ان لا يحصل عند حصول ذلك المرجح وذلك محال ولو كان واجبا عند حصول
ذلك المرجح فذلك المرجح اما ان يحصل بفعل العبد وذلك محال لما ان الكلام في كيفية
فاعليته لذلك المرجح نحو الكلام في كيفية فاعليته لذلك الفعل وذلك يفضي الى التسلسل
في المرجحات او ينتهي الى مرجح يحصل فيه اضطرارا من فعل الله تعالى وحينئذ
لا يكون العبد موجدا للفعل على معنى انه يكون متمكنا مستقلا بنفسه في الفعل والترك
واما ان يحصل بفعل غيره وذلك فعل الله سبحانه وتعالى لا محالة ولو كان ذلك بفعل
الله سبحانه وتعالى فلا يكون العبد موجدا للفعل على التفسير الذي مر ذكره وان كان
لا لمرجح فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك محال هذا اذا امكنه ان يتحرك
بشرط فاما اذا لم يمكنه فحينئذ فلاجل تصحيح صدور تلك الحركة منه لا تصدر عنه فلا يكون
تلك الحركة على ذلك الامر باختياره وانه يبطل كونه مستقلا بالايجاد فهو المطلوب
فان قيل لم قلتم بانه اذا كان لمرجح كان حصوله عند حصول ذلك المرجح واجبا
بل لا يكون واجبا اذ الكلام في الافعال الاختيارية ولا اختيار حينئذ في الوجوب بالضرورة
ولئن سلمنا انه واجب لكن لم قلتم بان المرجح لا يمكن ان يحصل بفعل العبد ومن كان
حصل به كمن حصول الصوم بفعله يحرك شبهه الى الطعام بالصوم والى المناح بالشهر مثلا
ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يكن من فعل العبد وجب ان يكون من فعل الله تعالى بل يجوز
ان يكون من فعل الغير وهو العقل الفعال مثلا ولئن سلمنا انه من فعله تعالى فلم قلتم بان العبد
لا يكون موجدا حينئذ واما ان الموجد هو المستقل بالفعل والترك من كل جهة فاتضح

وكونه تعالى موجدا

وذلك لان صدوره تعالى يتوقف على المرجح وهو الداعي مثلا ولو توقف لكان حصول الفعل واجبا عند حصول
ذلك المرجح والا لامكن في حق العبد ان التوقف لا الوجوب ولو كان واجبا لكان يلزم من قدم الارادة
قدم مراده فيكون ذلك قولا بقدم العالم ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان ترجيح احد طرفي الممكن على
الاخر محال وقد مر قبل ما يدل على كونه ممكنا كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان والجائع اذا
خير بين الرغيفين المتساويين من جميع الوجوه ولئن سلمناه لكن لم قلتم بانه اذا لم يمكنه ان يتحرك يمنة بدلا عما
تصحح صدور تلك الحركة منه فذلك لا يمكن ان يكون يصدر عنه بل عكس والا لا يمكن صدور تلك الحركة منه فانه صدر عن
العاجز حينئذ والخلاف فيما اذا صدر عنه ثم سلمنا ذلك لكن الحجة لكونه لا تفيد الا ان يكون القدرة الحادثة
مؤثرة في وجود الفعل وانها لا تكون مؤثرة على مذهبكم ولا دلالة للحجة على انضمام الحجة وان كانت منقولة
من الجملة ولا اعتبار لاقاديلها فيما يحق فيه لما انها دلت على فساد ما علم صحته بالضرورة وذلك ان كل عاقل
يعلم من نفسه ان في وقوع تصرفاته يتوقف على دواعيه ولولا الدواعي لما وجد شيء منها فالذي يشتد
به الجوع اذا امكنه ان يتناول من الطعام يتناول لا محالة واذا قد والذي يخشى من السموم ينصرف عنه كذلك وفيه النظائر
ما فيه ثم نقول ما ذكرتم وان دل على عدم كون العبد موجدا لافعاله فعندنا ما يدل على كونه موجدا
من الدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فهي اما الكتاب كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فانه
يدل على كون الغير خالقا وذلك هو العبد فيكون العبد قادرا على الفعل وموجدا اياه وقوله تعالى
واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا وقوله تعالى
ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا
وعملوا الصالحات الى غير ذلك مما في القرآن من الامر والنهي والوعد والوعيد فذلك يدل على كونه
فاعلا واما السنة فهو قوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام نية المؤمن
خير من عمله وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما العقلية فانها من وجوه ايضا الاول
ان الانبياء اتفقوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن البعض منها وذلك لا يصح
اذا لم يكن العبد موجدا لافعاله بقدرته ان تقع عليهم والا لكان الامر والنهي لغير القادر على الفعل
وذلك محال بما يستقبحه جميع العقلاء الثاني انه اذا لم يكن موجدا للفعل كان فعله بخلق الله
تعالى وذلك محال لانه يلزم سد باب الاستدلال على اثبات الصانع تعالى وتقدس واثبات النبوة ايضا
وذلك لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم محدث والمحدث مفتقر الى المحدث وهذا مما لا يدل
عليه حينئذ لكونه قد صدر المحدث من العبد مع انه لا يكون محدثا لذلك وكذلك في اثبات النبوة فانه لا يمكن
الا بان يقال انه اظهر المعجزة على النبي عقيب دعواه نبوته لاستحالة اظهارها على الكاذب في دعواه
ولا سبيل له الى ذلك اذا كان خالقا لجميع افعال العباد الصحيح والقبيح الثالث ان الخالق لافعال
العباد هو الله سبحانه لصح منه ان يخلق الجهل

الكفر والضلالات حيث يقول عن الجن وانه ما يوحي الوهن في الشرايع ولا اسلم ويعطي الحقيقة الملل
المخالفة للاسلام كذلك وغير من الفساد ما غيه الرابع انه تعالى اذا لم يكن خالقا لافعال العباد وقد كان من
جملة افعال الظلم والكذب والاصرار على الاشراك بالله تعالى ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد
فيكون فاعل ذلك واضرابها وهذا لا يليق بالحكيم فان الحكيم لا يفعل فعلا يلزم منه اتصافه بالاوصاف المذمومة
الخامس ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب باتفاق جميع العقلاء فلو كان الكفر من العبد بخلق الله تعالى
لوجب الرضا بقضاء الله تعالى لا محالة فلو كان يجب الرضا بالكفر لكن الرضا بالكفر كفر بالاتفاق فلا يمكن
ان يكون الكفر من قضاء الله تعالى ولا يكون من خلقه اذ السادس انه اذا صح ان يخلق الله تعالى الزنا
وشرب الخمر وغير ذلك من الشر وامثال ذلك لصح ان يبعث رسولا دينه هكذا ولو صح ذلك لجاز ان
يكون فيما سلف من الانبياء من يدعو الى الزنا والسرقة والافعال الردية من مدح الشيطان وامتثال
امره وغير ذلك والفساد منه ظاهر السابع انه تعالى اذا خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه كان ضرره
على العبد اشد من ضرر الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئهم الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ولا يمكن منه الضرر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
الثامن انه اذا خلق الكفر في الكافر ثم كلفه بالايمان كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وذلك قبيح جدا
كما علمت في تكليف العاجز عن الحركة بالحركة وعن السياح بالسياح وعن السباح بالسباح وغير ذلك
التاسع انه اذا صح منه تعالى ان يخلق الظلم والجور والفساد فقد صح وصفه بانه ظالم وجائر
فانه لا معنى للظالم الا ان يفعل الظلم ولا للعادل الا ان يفعل العدل ولانه تعالى لما فعل العدل
فقد سمي عادلا فكذا اذا فعل الظلم ويلزم منه ايضا ان لا يسمى العبد ظالما وسفيها لانه لم يفعل
شيئا من ذلك العاشر انه تعالى اذا كان فاعلا للقبائح فلا يخلو من ان يكون عالما بها او لا يكون عالما
بها والثاني باطل [illegible] فعله تعالى لا لاحتياجه اليها وذلك محال لما كانت القبائح من جملة ما ليس فيه من
المصالح البتة لا يوصف تعالى والاول هو العباد الحادي عشر انه اذا كانت افعال العباد بخلق الله تعالى فلا
يخلو من ان يتوقف خلقه تعالى على دواعيهم وقدرهم وانه باطل والا يلزم احتياجه تعالى في الخلق الى
[illegible] لا يمكن خلقه بدون ذلك او لا يتوقف وانه باطل ايضا والا يمكن ان يوجد الكتابة من الامي الذي لا قدرة له
على الكتابة ولا داعية له كذلك الثاني عشر انه تعالى اذا كان خالقا لافعالهم كيف يتصور عنهم من السرقة وقطع
الطريق وغير ذلك منه تعالى ولو كان ذلك لكان [illegible] بالقطع [illegible] على جلاء العقل والدليل هذا
خلف الثالث عشر انه اذا لم يكن العبد خالقا لافعاله لم يكن مستحقا للثواب والعقاب بل لا يجب عليه من افعال
ما يستحقه لانه من المحال ان يستحق الفعل غير من يصدر الفعل منه الرابع عشر ان الحمد والذم انما يحمد
من نفسه اذا [illegible] فعلا انه يستطيع من طلب عالم بانه هو الذي يحدث ذلك ولهذا الطفل في [illegible] استدعى الفعل

بل لا يلتفت ولولا ان العلم الضروري حاصل بكونه موجدا لافعاله لما صح ذلك الخامس عشر انه اذا لم يكن موجدا لافعاله
لا يمدح بما ناده ولا يلائم احد كذلك وكذلك لا يمدح غيره بافعاله ولا يذمه ايضا والاضا [illegible]
من ان يقول انا افعل كذا او هو يفعل كذا وقد صح بالضرورة الجواب اما قوله لم قلتم
بانه اذا كان مرجح كان حصوله عند حصول ذلك المرجح واجبا فقوله الترجيح بالضرورة ان المرجح
عبارة عما يكون مستلزما للوجود بحيث يمتنع من الجانبين اللازم لا يمكن ان لا يوجد عند وجوده فما يكون
مستلزما للوجود والا لا يكون لازما ولما لم يمكن ان لا يوجد عند وجوده فهو واجب اذ المعنى
من كونه واجبا هذا واما قوله الاحتياج فما ينافي الوجوب بالضرورة فذلك مسلم اذا كان الاختيار
متحقق لكن لا يتحقق له عند تحقق ما يكون مرجحا فلا يقدح ذلك فيما ذكرناه قوله سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بان المرجح لا يمكن ان يحصل بفعل العبد راجع الى الحكم المتنازع فيه فانه اذا لم يكن ذلك كان من الحكم
ان يكون العبد موجدا للافعال فالصنيع وان كان من جملة ما يحصل من الغير فلا يكون هو من فعله ولا غيره كذلك
قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يكن من فعل العبد وجب ان يكون من فعل الله تعالى قلنا انه اذا لم يكن
موجودا حتى وجود [illegible] لانه كان وجوده بالغير لا محالة وذلك هو الله تعالى فيما نحن فيه فانه لا يمكن ان يكن موجودا
غير الله ولا غير العبد من المخلوقات واما العقل الفعال فذلك لا يكون فاعلا بالحقيقة وان كان موجدا
بل الفاعل بالحقيقة هو الله سبحانه بتوسط ذلك قوله سلمنا انه من فعله تعالى فلم قلتم بان العبد لا يكون
قلنا انما تريد بالمجبر هو المستقل بالفعل والترك وانه لا يكون كذلك حسبه واما قوله انه ينتج كونه تعالى
موجبا فان صدور الفعل منه تعالى يتوقف على المرجح وهو الارادة فلذلك في [illegible] المنع لما انه لا يكون
قادحا فيه اصلا وان تعلق الارادة [illegible] جائز الوقوع اذ فعله تعالى بالاختيار دون الارادة لا ينافي
حينئذ [illegible] اذا اراد ان يفعل يفعل واذا اراد ان لا يفعل لا يفعل نعم انه تعالى اذا اراد ان يفعل فعله
واجبا بالنظر الى ارادته لكنه لا يكون واجبا بالنظر الى قدرته والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
على ما عرفت واما انه يلزم [illegible] ارادة [illegible] مراداته [illegible] بكونه قادرا قوله لم قلتم
بان يصح احد طرفي الممكن على الاخر محال بل يمكن كما في القادرين [illegible] وغير ذلك ان [illegible] جملة
ما قد مر في الخلاف [illegible] واما قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يمكنه ان يتحرك [illegible] في الاجل [illegible] صدور
تلك الحركة منه لا يتصور عنه فعقول ذلك لانه اذا صدر منه فلا يكون [illegible] تلك الحركة وقد كان كل
واحد من الحركتين بالنسبة اليه على السواء ولانه اذا صدر عنه كان صدوره عنه باختياره و [illegible]
لا يمكن ان يكون [illegible] تلك الحركة قوله سلمنا ذلك لكن الحجة المذكورة لا تفيد الا ان يكون القدرة
الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانها لا يكون مؤثرة على مذهبكم ولا ذلك للحجج علينا ايضا قلنا
انه يجيء المنع لما ان القدرة الحادثة مؤثرة عند البعض من اهل السنة ومنهم من قال انها مؤثرة في
وجود الفعل اذا تعلقت الارادة جازمة لذلك الفعل الاحتجاج بالحجج المذكورة على القدرة المتفق عليها
من اصحابنا الا على القدرة الحادثة بانها مؤثرة ام غير مؤثرة قوله هذه الحجة من جملة ما لا اعتبار له
في هذه الصورة

لما ان العلم بكون العبد موجدا ضروري ثم قلنا لا نسلم بانه ضروري وكيف هو وقد اختلف فيه العقلا
فيه طوائف وطوائف ولانا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا بان هذه الافعال حاصلة
على حسب ارادتنا فاما ان يكون المؤثر فيها غير الله تعالى فذلك مما لا نجده من انفسنا
ولانه اذا كان ضروريا كان دعوتنا في التحقيق عن الاستدلال بالدلائل الطويلة عليه
من الدلائل القطعية التي لا مجال للقدح فيها حسنة واما قول ابي الحسين هذه المسألة ضرورية
من الكلام لانه ان ادعى الضرورة فيها فقد قبله دعواه ان ذلك على سبيل التنبيه
واما ان حصول التصرفات متوقفة على حصول الدواعي حتى يجب حصولها عند
ويمتنع عند الصوارف فتلك الدواعي والصوارف هي افعال الله تعالى او مستندة الى
افعاله تعالى لا محالة وانه من الامور ما يبطل مذهب الاعتزال بالكلية لانه تعالى اذا فعل
تلك الدواعي وجب حصول التصرف واذا لم يفعل لا يحصل فيمتنع وحينئذ بالضرورة ولو
كان كذلك لكان تكليف العباد تكليفا بما لا يطاق وايضا فلانه تعالى لما كان هو الفاعل
للدواعي الى القبائح لزم ان يكون فاعلا للقبائح لانه لا فرق في العقول بين فعل القبيح في العقول
وفعل ما يوجب القبيح او فعل ما يجب عنده القبيح لا يقال المقصود منه تأييد القدرة الحادثة
في هذا المقام لا اثبات مذهب الاعتزال فانا قد ذكرنا من قبل ان من اهل السنة من ساعد
على ظهور القدرة ولان الخصوص حيث ادعوا لما ان حصول التصرف عند توفر الدواعي
ليس الا كحصول الشبع عقيب تناول الغذا وحصول الري عقيب الشرب وحصول النبات
عقيب القاء البذر في الارض الصالحة اذا ثبت الشرائط بجميعها محققة في هذه الصور
ثم انها وما هو مثلها كذلك فكذلك من جملة ما لا يكون على طريق الوجوب عند اكثر من اهل
السنة ثم يقال الذي يقول لولي ذلك كما ذكرتم لكان من الجائز ان لا يوجد شي من تلك التصرفات
عقيب الدواعي وان يوجد عقيب الصوارف لكنا نقول لا نسلم ان الموجد لتلك
الدواعي هو الله تعالى ولو كان كذلك لكان من الجائز ان يخلق الله القدرة والداعية
وان كانت غير مؤثرة في وجود ذلك الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل
والفاعل للشي لا يمكنه ان يفعل ذلك الشي عادة الا بلازمه فلاجل ذلك يستحيل الله تعالى
ان لا يوجد ذلك الفعل عقيب توفر الدواعي لا يقال لو امتنع انفكاك القدرة والداعية
عن الفعل لوجب ان يصح حصول الفعل بدون تلك القدرة والداعية لاستحالة احتياج
الى الاخر حينئذ فان من الجائز ان يوجد امران يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر وان
لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر في نفس الامر كما ان كل واحد منهما معلول ولعله واجب
مثلا ثم الحكم على الشي بالنسبة الى ذاته

وانه حسنه بالنسبة الى الغير
الشيء غير الحكم عليه بالنسبة الى غيره فيمكن ان لا يمتنع انفكاك الشيء عن غيره بالنسبة الى ذاته
284 واما الجواب عن الوجوه العقلية والنقلية التي يوردونها بطريق المعارضة
فنقول في النقلية ان التعرض لتلك الايات والاخبار لا يصح على مذهبهم لما ان صحة
السمع موقوفة على كونه تعالى منزها عن كونه فاعلا للقبائح فكيف يمكنهم تصحيح ذلك
بالسمع بل انما يصح التعرض على سبيل الالزام ثم نقول اما قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين فالخالق هو المقدر والعبد مقدر ايضا وان لم يكن فاعلا
وليس سلمنا ان المراد منه الموجد لكن العبد هو الموجد في العرف وان لم يكن موجدا
في الحقيقة على سبيل الاستقلال واما ما يدل على كون العبد فاعلا من الايات والاخبار
فقد مر فيه ان المراد من العمل ما يكون متعلقا بالقدرة لا ما يكون متحققا بالقدرة
ثم لو انها وان كانت تدل على ما ذكروه فقد كان من الايات ما يدل على خلاف ذلك كقوله
تعالى خالق كل شيء خالق كل شي من الممكنات وافعال العباد من الممكنات فيكون مخلوقة
لله تعالى وقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والايمان نعمة باتفاق جميع المسلمين ولان اهل
السنة والمعتزلة اتفقوا على تفسير قوله تعالى انعمت عليهم بالايمان فيكون الايمان بفعل الله تعالى
لا بفعل العبد وهذا في الحقيقة وقوله تعالى واجعلنا مسلمين لك فانه يدل على ان الاسلام
من الله تعالى لا من العبد وهذا هو المتنازع فيه وكذا ان الايات الدالة على ذلك
ذلك فكذلك على الايات ورد ذلك يعرف من بعد واما الوجوه العقلية فنقول في الاول
منها وهو ان الانبيا عليهم السلام باجمعهم اتفقوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض
الاشيا ونهاهم عن البعض منها ان ما ذكروه ينتقض بوجوه كثيرة الاول بعلم الله تعالى
فانه متعلق بجميع المعلومات فما علم وجوده من العبد لا يمكن ان لا يوجد وما
علم عدمه منه لا يمكن ان يوجد ولو كان كذلك كان تكليف من علم منه انه لا يؤمن بالايمان
تكليفا بالمحال والتكليف به للعبد تكليف بالواجب كذلك والثاني انه تعالى اخبر
عن اقوام مخصوصين انهم لا يؤمنون اصلا كان ايمانهم محالا فلو كلفهم بالايمان كان ذلك
تكليفا بالمحال ايضا والثالث انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان
تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا بانه يؤمن
بانه لا يؤمن وذلك محال فيكون هذا تكليفا بالمحال والرابع ان المعتزلة اعترفوا ان العبد لا يمكنه
ان يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعي واعترفوا انه متى حصل الداعي وجب صدور الفعل عنه
فعلى هذا اذا فعل الله تعالى الداعي الى الايمان وجب حصول الايمان واذا لم يفعل امتنع حصوله ولا
في العقل ليس تكليف العبد بالايمان من ان حصوله متوقف على وجوده وعدمه على فعل
الله تعالى وسر تكليفه بالايمان

ثم ان الايمان يحصل بفعل الله تعالى والخامس انا بينا ان العلوم النظرية لا بد وان تكون
لازمة عن العلوم الضرورية لزوما ضروريا فتلك العلوم الضرورية اما ان تكون من فعل الله تعالى
او من فعل العبد ولا مجال للثاني منها فان من المعلوم ان لا يكون شيء من العلوم البديهية والحسية
والتواترية باختيار العبد فيكون من فعل الله تعالى ثم العلوم النظرية واجبة اللزوم عنها فلا
تكون عن قدرة العبد واختياره فوجب سقوط الامر والنهي والمدح والذم بكل ذلك والسادس
ان من لم يكن عالما بالله تعالى كان مكلفا بتحصيل معرفته تعالى ولا يمكن ان يعلم كونه مكلفا
بذلك الا اذا علم الله تعالى ومتى علم الله تعالى استحال منه تحصيل العلم بالله تعالى لان تحصيل
الحاصل محال فيكون التكليف تكليفا بالمحال ثم [illegible] وعن اصحاب السنة [illegible] فهو ان
الجواب عن مذهب المعتزلة ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا واما الامر والنهي فلذلك لاجل
ان الله تعالى اجرى العادة بان العبد اذا اختار الطاعة فانه تعالى يخلق الطاعة عقيب اختياره اياها
واذا اختار المعصية فانه تعالى يخلق فيه المعصية كذلك واذا ثبت المكنة بهذا المعنى حاصلة فلا يخرج
الامر والنهي لا يقال الاختيار ان كان صالحا للضدين فحينئذ ترجيح احدهما على الآخر
يفتقر الى مرجح وذلك لا يتسلسل الا وان ينتهي الى مرجح متعين ترجيح احد الطرفين ويعود الاشكال
او لا يكون صالحا الا لاحدهما فيعود الاشكال ايضا فانه تعالى اذا خلق ذلك الاختيار وجب ان يختار والا لم
يخلق عقيبه منه فانا نقول الاختيار صالح للضدين واما ان الترجيح يستدعي مرجحا فذلك
الخلاف فيه واما القاضي ابو بكر ومن تابعه فانهم ذهبوا الى ان القدرة الحادثة وان لم تكن مؤثرة في
وجود الفعل لكنها مؤثرة في ثبوت صفة له وهي كونه طاعة او معصية لكن لقائل ان يقول عليه انه ضعيف
لما ان حصول اختيار العبد يجب عنده لكل الفعل طاعة او جعله معصية عند حصول الاختيار الآخر
لا بد له من مرجح ويعود الاشكال بعينه وايضا فلا حد لنا يدل على استحالة وقوع الفعل بقدرة
العبد فهو بعينه يدل على استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته فيبطل القول بذلك والجواب
على القاضي وعلى من تابعه ثم الكسب عند الاشعري عبارة عن الفعل الذي وقع بقدرة الله تعالى عقيب
وقع هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق بها وعند القاضي عبارة عن تلك الحالة الحاصلة بقدرة
العبد فهذا هو الكلام الملخص في هذا المقام وانه تطويلات خارجة عن المقصود واما
النقلي منها وهو انه اذا لم يكن موجدا لفعله كان فعله بخلق الله تعالى وذلك محال لان العلم
بتركيب الاستدلال على اثبات الصانع تعالى وتقدس فمقبول هنا اي حتى المنع فانا لا نثبت
العلم بالصانع تعالى بالقياس على افعالنا بل نثبته بالطرق التي قدمناها واما استدراك النبوة
فمقبول ايضا ولا مقدار خلله ما فرغ من الكلام وذلك لانهم زعموا ان صحة النبوة موقوفة على
العلم بانه تعالى غير فاعل لشيء من القبائح فلو جعلنا العلم بانه تعالى غير فاعل للقبائح

مبنيا على العلم بصحة النبوة كان دورا فنقول علمه لا محالة فلزم الدور وهو باطل بل ارادة كلام فيه فيقبل الراجحات
وهو الالزام كما نقض علينا فكذلك عليهم اما على اصل ابي الحسين فلانه سلم ان الفاعل 285
لا يفعل الا للداعي وسلم ان حصول الفعل عند الداعي واجب والداعي من فعل الله تعالى دفعا
للتسلسل فيكون الله تعالى هو فاعل الكل فما يجب عنه صدور الكفر عنه ولا يجوز ان يفعل العقل
من فعل القبيح ومن فعل ما يوجب القبيح فان لزم من ذلك استدراك النبوة فقد لزم الاشكال
كذلك واما على اصل المشايخ فلانهم لما حكموا بان الله تعالى قادر على القبيح وعلى الجاد هو عالم
انه لا يوجد فعل القبيح يدل على الجهل او الحاجة وفعل ما علم انه لا يوجد يدل على
انقلاب علمه جهلا وذلك محال ثم جوزوا مع ذلك القول بقدرته على القبيح وعلى خلق ما علم انه لا يوجد
محال وموجبهم في هذا المقام ان ذلك القبيح الذي يوصف الله تعالى بخلقه يعلم انه يدل على الجهل
وخطاب ان يقال فيه انه لا يدل فاذا جاز لهم مثل هذا الجواب فلم لا يجوز لنا ان يقال المعجز الذي يظهره الله تعالى
على يد من فانه خطاب تعالى فيه انه يدل على صدقه وخطاب تعالى انه لا يدل على صدق مشايخه فكذلك
واصل مذهب القول بذلك ويدل للجهال ما ذكروه من تقرير هذا الجواب هناك نحن نقوله هنا ولنا فائدة
نوردها على جميع فرق المعتزلة فان ان نقول خلق الفعل الخارق للعادة عقيب دعوى الكاذب انما
يقبح اذا كان الغرض منه تصديق الكاذب لكنه غير متعين لهذا الغرض بل يجوز ان يكون هناك اغراض اخر نحو
كونه لطفا لاقوام اخرين او معجزا لنبي اخر او اجابة لدعوة ولي او غير ذلك ولو كان كذلك فلا يلزم من وقوعه
مع العلم بان الله تعالى لا يفعل القبيح الجزم بكون المدعي صادقا وليس لهم ان يقولوا انه كذلك لكنه يتوهم ان الفعل
منه تصديق الكاذب وذلك قبيح وكل ما يوهم القبيح فهو قبيح فمقبول هذا حسن المنع لانه اذا كان قبيحا
كان انزال المتشابهات وخلق الالام وترك الاستنجاح قبيحا ومعلوم انه لا يكون قبيحا وهذا من جملة ما ذكره
الكلام منهم والمعتمد ان العلم الضروري بكون المدعي صادقا فانا جزمنا هلا انقلاب العصي
ثعبانا واحياء الجبل وانشقاق القمر مثلا حصل قطعا ان ذلك من فعل الله تعالى لا يمكن ان يشك في
دلالته على صدق المدعي والتجويز المذكور لا يقدح في هذا العلم الضروري وكيف يقدح وانه لا يقدح
في العاديات كما مر واما الثالث وهو انه اذا صح ان الله تعالى يخلق جميع افعال العباد
معارض بمثله ان يخلق في العبد الكفر والضلال وجميع ما يصدر عن الخلق فمقبول بل لا يصح وهذا
من جملة ما يصح ان يعرف من بعد علمنا على حقيقة كلامنا وبطلان ما عداه من المذاهب الباطلة فلذلك نقول الادلة
العقلية والادلة العقلية انما تدل على ... لانها لا تدل بذاتها الا بوضع الواضع ولو كان كذلك لكان من المحال
ان يتبعها حالها في دين المحال لله تعالى واما الثاني فلانا عرفه بالدليل عرفه الله وليس ذلك الا اشتراك
المسلمات في نفس الامر واما على تقدير ان يصح من الله تعالى فعل القبيح فلا اقول الا اعتماد على شيء من
العلوم الضرورية حسنه خصوصا على الغير

على صحة
فنقول اذا لم يثبت حسن الصدق فانه يمنع عن القطع على صحة هذه العلوم الضرورية فلا يمكننا ان نقطع
شي من العلوم الضرورية الا بعد القطع بان الله تعالى لا يفعل القبيح اصلا بل لا يمكنه ان يفعل لكن
العلم بذلك علم استدلالي متفرع على العلوم الضرورية فيلزم الدور واما في الثاني وهو انه
تعالى اذا كان خالقا لافعال العباد وقد كان من افعالهم الظلم والكذب وغير ذلك من القبائح
فكان فاعلا للظلم والكذب ونحوهما وهذا لا يليق بالحكيم فنقول قد مر منا انه تعالى وان كان
فاعلا للظلم وغيره من الافعال فلا يكون فاعلا للقبيح اذ هو حكيم والحكيم لا يصدر منه
الا ما يكون على وفق الحكمة وما يكون على وفق الحكمة فلا يكون قبيحا نعم انه يوصف بصفة كونه
مبني ذلك الخلاف في الحسن والقبح يجري في بعد بان الله تعالى واما في الثالث وهو قوله
ان الرضا بقضاء الله تعالى في احسن الى آخره فنقول الرضا بقضاء الله تعالى واجب لما انه
قضاء الله تعالى لا لما انه بعد اولا بذلك ما الكفر وان كان بقضاء الله تعالى وقدره فلا يلزم من الرضا
بذلك القضاء حيث انه قضاء الله تعالى الرضا بالكفر والرضا بالكفر كفر اذا كان يكفر واحد
من الناس بان يرضى العبد بخلق الله تعالى في هذا الاوان ذلك يعني وهذا يعني الرضى واما في الرابع
وهو انه اذا صح ان يخلق الله تعالى الزنا وشرب الخمر وقتل النفس بالظلم والتمثيل وامثال ذلك صح
ان يبعث رسولا دينه ذلك فنقول الزنا وشرب الخمر وغير ذلك يكون من القبائح عقلا
نحو الظلم والكذب بل من القبائح شرعا والقبائح الشرعية لا يمكن ان يكون من الشرائع والا لا يكون
من القبائح فان الامور الشرعية لا يكون من القبائح شرعا ولا نسلم الصحة على تقدير ان فان
الدليل الذي يدل على ان الافعال بخلق الله تعالى في الفعل عند حصول الداعي واقع لا محالة فيكون الله
تعالى خالق افعال العباد فعلا بحسب قبح هذه القبائح واما في الخامس خوف شي
يعلم انه يجوز من الله تعالى وان كنا نعلم قطعا انه لا يفعل كذا في الامور العادية فانه تعالى
وان كان قادرا على ان يخلق من اولاد البيت اناثا فاضلين فانا نعلم قطعا انه ما
فعل ذلك واما في السابع وهو انه تعالى اذا خلق الكفر في العبد ثم يعذبه كان ضرره على
العبد اشد من ضرر الشيطان فنقول هذا ايضا مبني على خلق الافعال كما مر او
نقول من جهة آخر وهو انه تعالى خلق الشيطان الذي هو مادة الفساد بل خلق الله تعالى
الشهوة في العباد وخلق المشتهيات وخلق فيهم السمع والبصر والقدرة والآلة
حتى ابصروا المشتهى وتمكنوا من تحصيله ثم علم منهم انهم لا يمتنعون عن ذلك ولا ينفعهم التوعد
بالعقوبات الابدية ومع هذا كلفهم بذلك ومع ذلك ليس هذا شانه في الشاهد
فان ضرره اعظم من ضرر كل واحد ومع ذلك فانه لم يقبح من الله تعالى فكذلك فيما نحن فيه واما
في الثامن

وهو انه اذا خلق الله تعالى الكفر في الكافر ثم كلفه بالايمان كان ذلك تكليفا بما لا يطاق فنقول هذا
من جملة ما يكون محل المنع على مذهب الاشعري رحمه الله فانه لا يكون قبيحا عنده فهو واقع 286
لما كلف ابا لهب بالايمان مع انه اخبر انه لا يؤمن ولئن سلمنا انه قبيح لكنا قد بينا انه لازم
عليكم واما تكليف العاجز عن الحركة بالحركة فذلك لا يستحيل اذا كان تعالى قادرا على ان يخلق
الفعل عقيب قصد العبد وداعيته كما مر واما في التاسع وهو انه اذا صح منه تعالى
ان يخلق الظلم والجور والفساد فقد صح وصفه بانه ظالم وجائر فنقول الجواب عنه قد
مر غير مرة والحق فيه انه يجب الضبط واما في العاشر وهو انه تعالى اذا كان فاعلا للقبائح
فلا يخلو ان يكون عالما بها او لا يكون غنيا عنها فنقول الخلاف في الحسن والقبح ودلالة
الفعل القبيح على الجهل والحاجة يجري على سبيل الاستقصاء من بعد ان الله تعالى واما
في الحادي عشر وهو انه اذا كان افعال العباد بخلق الله تعالى فلا يخلو ان يتوقف خلقه
تعالى على دواعيهم وقدرهم او لا يكون فنقول انه تعالى قادر على جميع الممكنات لما ان خلقه
تعالى بدون دواعي العباد وقدرهم اما ان يكون ممكنا وحينئذ لا يتوقف خلقه عليها بل يكون
مقدورا بدونها لكن لا يلزم من كون الشيء مقدورا ان يكون موجودا بل يمكن ان لا يكون موجودا
اصلا واما ان لا يكون ممكنا وحينئذ يكون ذلك من المستحيلات فلا ينافي انه تعالى قادر على كل
جميع الممكنات وانه من جملة ما لا فساد فيه فلا يلزم ما ذكرتم واما في الثاني عشر
وهو انه اذا كان خالقا لافعالهم كان ما يصدر عنهم من السرقة ونحوها منه تعالى فنقول
هذا من جملة ما قد مر الجواب عنه مرة في الرابع واخرى في الغير كما في السادس مثلا او نقول
انا اذا صدر منه بخلق الله تعالى كان على وفق العقل والدليل لا محالة وان كنا دانناه على
خلاف العقل والدليل هذا النظر الينا واما في الثالث عشر وهو انه اذا لم يكن العبد
خالقا لافعاله لم يكن مستحقا للثواب والعقاب فنقول انما يكون كذلك اذا كان الموجب
للثواب والعقاب فعله فاما اذا لم يكن فعلا وذلك محل المنع بعد تمامه وان
لم يكن خالقا لافعاله فلا يكون بمعزل عنها وقد كان منه قدرته مؤثرة في الشرع وارادة
كذلك والله تعالى وعد بايصال الثواب الى من يفعل الافعال مستحق الثواب اذ لم يصدر
عنه واما في الرابع عشر وهو انا لو كلفنا واحدا منا بعد بعض اذا طلب من غيره فعلا
ان يطلب منه طلب عالم بانه هو الذي يحدثه ذلك فنقول هذا هو لا يستقيم الا بالحكم
المتنازع فيه فانه لا يطلب منه طلب عالم بانه هو الذي يحدثه ذلك الا وان يعتقد بانه
يحدثه فاما اذا لم يعتقد ذلك فانه يطلب منه طلب عالم بانه يخلق على يده ويصل اليه بواسطته
على ما عرف قبل

لما انه اذا

فانه لا يكون عجزا عن افعاله كلا او جمله بمانه وما يكون عن مثله كذلك فانه نقص يعلم الله تعالى
علم انه يوجد منه كذا بحسب حواله واذا علم انه لا يوجد عنه حواله وعلى التقدير بن
لا قدرة للعبد ولا اختيار لفعله ايضا مع انه مكلف بالتكاليف الشرعية ومستحق للثواب
والعقاب والمدح والذم بالاتفاق واما في الحال من حصره فهو انه اذا لم يكن موجدا
لافعاله لا يمدح بها ثانيا ولا يذم اخرى كذلك فنقول انه من جملة ما قلنا من الجواب عنه
ايضا على الخصوص فيما نتكلم عليه وهو انا طاهر انه وان كان يصلح عند ابطال
الخبر الى غير فانه يحمد الله تعالى ويشكره على التوفيق بذلك وكذلك على نوع صول
ذلك الخبر اليه وانه يدل على ان ذلك لا يكون بفعل العبد كلا وجمله وهو المطلوب واما
الحجه الثالثه من الحجج المشهورة فهو ان يقال لو كان فعل العبد بقدرته لجاز من اللوازم
ان يحصل مخلوق بين خالقين وذلك لانه اذا كان قادرا على ايجاد الكون في جوهر
والبارى تعالى لا نزاع في انه ايضا قادر على ايجاد الكون في ذلك الجوهر فاما ان يكون ما
يتعلق به قدرة الله تعالى هو بعينه ما يتعلق به قدرة العبد واما لا فان لا يكون ولا محال
للثاني منها لما ان المقدور فيما دخوله في الوجود عدم صرف والعدم الصرف لا يمكن ان يكون
متعددا اذ التميز البعض منها عن البعض مستدعي للاول منها وذلك هو المطلوب فانه اذا كان
مقدور العبد مقدورا لله تعالى فنقول لزم حصول مخلوق بين خالقين وذلك محال لما
انه بالنسبة الى الاول ما يكون غنيا عن الثاني وبالنسبة الى الثاني يكون غنيا عن الاول
والى لا يمكن وجود الاول به بحقيقه حواله ولا وجود الثاني كذلك فيلزم احتياجه
اليهما واستغناءه عنهما وذلك محال فان قيل لم قلتم بانه اذا كان قادرا على الايجاد
كان مقدوره مقدورا لله تعالى واما انه قبل الدخول في الوجود نفي صرف فذلك في حيز
المنع بعرف بعد ولئن سلمنا انه نفي محض لكنه لما يكون لازما عينا فكذلك علمكم لما
انكم تقولون انه تعالى يصح منه ايجاد الممكنات ولا يصح منه ايجاد المحالات فهناك اما
ان يتميز احدهما عن الاخر وحينئذ يمكن ان يكون احد المقدورين متميزا عن المقدور الاخر
قبل دخولهما في الوجود واما ان لا يتميز وحينئذ يلزم ان لا يكون كون الشي مقدورا له هذا
ولو لم كان مشروطا لشرط ان يكون متميزا لم ما ذكرتم وان دل على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى
لكن معنا ما يدل على انتفائه وذلك انه يفضي الى وقوع مخلوق بين خالقين وذلك محال لما ذكرتم
ولئن قال لا يمكن ان يكون الشي مقدورا للعبد الا وان يكون ممكنا والله تعالى قادر على جميع الممكنات
فيكون قادرا على ذلك وحينئذ يلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى فنقول هذا من جمله

ما قدمنا من الكلام فيه ما مر لا عن ازاحه

وغيرها ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يمكن ان يقع مخلوق بين خالقين وما مر من قبل ما يدل على كونه
287 ممكنا في جملته مقدور بين قادرين حكايه عن ابي الحسين البصري رحمه الله والجواب اما قوله لم قلتم
بانه اذا كان الشي مقدورا للعبد كان مقدورا لله تعالى فنقول لما مر من قبل انه قبل الدخول
في الوجود نفي محض واما المنع فيجاب عنه من بعد ونقدر بتسليم ما يقصود حاصل لان
الذوات وان كانت ثابتة قبل الدخول في الوجود موجودا انها عن حاصله بالاتفاق وحينئذ نقول
الحاصل في الوجود هو مفعول الوجود الذي يقدر البارى تعالى على ايجاده ان كان غير الذي يقدر
العبد على ايجاده لزم وقوع الامتياز في الوجودات قبل تحصلها وذلك محال لا
يقال الوجود غير مقدور البته بل المقدور جعل الذات على صفة الوجود وانه اذا لم يكن
مقدورا البته لم يكن لجعل الذات على صفة الوجود مفهوم محصل واما قوله الممكن متميز
عن المحال يصح كونه مقدورا مع انه لا وجود لواحد منهما غير ذلك من جمله ما فيه من الكلام فان
التميز بين الاشيا بصفات عايده اليها عرضيه ولا اعتبارية فلا بد وان يكون لها ثبوت
فانه التميز اذا كان مشروطا لشرط التصور فلا يمكن تميز المحال عن الممكن لاستحالة تصور
ما يستحيل وجوده وقولهم قال انه معلوم قول باطل اذا كان المراد منه انه معلوم من حيث
هو هو فانه اذا كان كذلك كان ممكن التصور وكل ما يمكن تصوره فهو ممكن قوله ما ذكرتم وان
دل على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى فعندنا ما ينفيه وهو انه يفضي الى وقوع مخلوق
بين خالقين انه في حيز المنع لما انه يتوقف ذلك على نفس الامر لا على تقدير كون العبد قادرا وكيف
وقد كان وقوع مخلوق بين خالقين محالا في نفس الامر لا على ذلك التقدير ثم من الدلايل
ما يدل على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى وذلك ان الله تعالى قادر على مثل مقدور
العبد ومثل مقدور العبد لا يكون مقدورا لله تعالى الا وان يكون مقدور العبد مقدورا
لله تعالى اما انه تعالى قادر فلما مر انه تعالى قادر على ايجاد الكون في الجوهر وهو الحصول
في الحيز فلو كان العبد قادرا على ذلك وهو امتياز ثان من حيث ان كل واحد منهما حصول
ذلك الحيز كان تعالى قادرا على مثل ما يقدر عليه العبد واما انه يلزم منه ان يكون مقدور العبد
مقدورا لله تعالى فلان المثلين مشتركان فيما هو من اللوازم المشتركه بينهما وهو المسلمة
ونقول ان ايضا انه تعالى قادر على كل شي بالكتاب وعن كرامة ولو كان قادرا على الكل كان قادرا
على مقدور العبد وقوله لما مر من قبل ما يدل على كونه ممكنا حكايه عن ابي الحسين فذلك
لا يكون قادحا وما مر من قبل ما يدل على خلافه في نوع حكايه عن المشايخ وعند نقاله الجواب
عند رضا الله لا يكون قادحا اذ المدعى في هذا المقام احد هذين الامرين وهو لما استحاله
قدرة العبد او استحالة مخلوق بين خالقين واما الحجه الثالثه من الحجج المشهوره فهي ان

العبد اذا اراد شيئا واراد الله تعالى

واما ان يقع كل واحد منهما او لا يقع شيء منهما اصلا او يقع احدهما دون الآخر ولا سبيل الى الكل واحد منهما
اما الى الاول والثاني فظاهر واما الى الثالث فلانه لا يقع الاول بترجيح احدهما على الآخر وذلك لا
يمكن منعا لقدرة كل واحد منهما والا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح و
ذلك محال ولا يمكن ايضا لامتناع الفعل القدرة فان هذا الا يمكنه اعدام قدرته ذلك حال حصول قادريته (مع ذلك)
لا يمكنه كذلك لاستحالة انتفاء الشيء حال تحققه وبالعكس فعلم بانه اذا كان قادرا امتنع من الانقسام
حالا يمكن تحققه والتساوي في القدرة فان قيل لم قلتم بان الثاني من الاقسام باطل وانما يكون كذلك
اذا اتى بارادة كل واحد منهما دفعة من الامور الممكنة ولم قلتم ذلك لكن لم قلتم ان ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح باطل وقد مر تقريره فيما يدل على كونه واقعا لوجوه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان هذا لا
يمكنه اعدام قدرة الغير بل يمكنه فانه يمكنه ان يسد الاتحاد مثلا او الارادة حال استلزام الوقوع والقدرة
مع وجوده هذا المستلزم محال والجواب عن الاول لم قلتم ان الثاني من الاقسام باطل قلنا انه باطل لما
ان الوقوع من لوازم الارادة والخلاف فيه واما ارادة كل واحد منهما دفعة فانها اذا كانت مقدورة
كانت واجبة على الخصوص اذا كانت ممكنة ولانها اذا لم تكن ممكنة في نفس الامر لما كان كل واحد منهما قادرا
على الشيء دفعة وكلامنا على تقدير ان يكون كل واحد منهما قادرا على الشيء دفعة واما ان ترجيح احد المتساويين
محال من قبل فما يدل على كونه واقعا فقد مر من قبل ما يدل على انه لا يمكن ان يكون واقعا هو لم قلتم بان
هذا لا يمكنه اعدام قادرية الغير بل يمكنه قلنا انه لا يمكنه البتة والا لا يكون مستقلا في كونه قادرا او الخالق
ويكون كل واحد منهما مستقلا واما ان الارادة مستلزمة للوقوع والوقوع منافي للقدرة وذلك
وان كان باطلا فلا يلزم منه ان الخلاف والتمكن والوقوع منافي القدرة على الوصف لا على التمكن
واما البحث الرابع منها فهو انه اذا كان قادرا على افعال نفسه كان عالما بتفاصيل كل فعل من افعاله
والا لا يمكنه الايجاد على وجه مخصوص وقد كان الشعور من اللوازم لكنه غير عالم بتفاصيل فعله
لوجوه منها ان النائم والساهي غير عالم بافعاله ومنها ان المشايخ اتفقوا على انه لا بد للقدرة
العبد به صفة التحريك وان اكثرنا بايدينا في المعاني المصاحبة لها وهل المعاني يقصد من العوام بل
من الاطفال بل من البهائم ثم انا نعلم بالضرورة انه ما خطر ببالهم وجود تلك المعاني اصلا ومنها ان عدو
الانسان انطاق عدوا لعرس وذلك تحصيل السكنات والانسان اذا تحقق بعض الاحيان بالسكون
وبعضها بالحركة مع انه لم يخطر بباله انه يسكن مع منتهى الى حيز فهل هي الوجوه اللازمة على المشايخة
ومنها ان الانسان ذاهل عن اعداد حركاته واحيازه اقدامه على التفصيل مع انه يمكن ان يكون
موجدا لها ومنها ان افعال في النطق وذكر الالفاظ وحروف وحركات وسكنات لم يخطر بالبال
المتكلم حال التكلم انها ما هي وكم هي وكيف هي فان قيل هذه الوجوه من جملة ما تقدح في حصول
العلم بها انما ينافي الشرطية ولو كان ذلك لكان الحجة مفتقرة الى ما هو المنافي لها فيكون باطلة والجواب عنه
ان المقالة الشرطية ضرورية والا لا يكون العلم الضروري معتبرا في العلل الاربع وقد بينا الان ايضا انها ضرورية
عند المتكلمين ولا نسلم انا نجدها

288
لا نجد من الافعال انما اذا كانت ضرورية كانت الوجوه المذكورة باطلة فانها لا تكون باطلة الا ولم يكن اسقاط (الشرطية)
من لوازم صحة تلك الوجوه وذلك يحقق المنع واما البحث الخامس فهو انه اذا كان قادرا على الكسب
والممكنات كان قادرا على الكل وذلك بوجوه منها ان المصحح للقادرية هو الامكان كما مر غير مرة وانه
عام فيجب عموم القادرية ومنها ان تأثير القدرة في الوجود والوجود امر مشترك بين الممكنات بل
بين جميع الموجودات فيلزم صحة تأثير القدرة الحادثة في الكل ومنها انه اذا لم يكن قادرا على الكل كان
لامتيازه من اللوازم وذلك عند الخصم فان العلم لا يخلو من ان يكون شاملا او لا يكون فان كان شاملا فظاهر
وان لم يكن كذلك فانه يكون قادرا على البعض فقط والحال ان الشمول من لوازم عموم القدرة وذلك
محال ثم انه لا يكون قادرا على الكل بالاتفاق فظهر بالضرورة انه لا يكون قادرا على ايجاد الاجسام من الارواح
ونحو ذلك فلا يكون قادرا على البعض فان قيل اما الاول من الوجوه فلا نسلم ان يكون لازما علينا
فكذلك عليكم في القدرة الغير المؤثرة التي تثبتونها واما الثاني منها فكذلك فحصر المنع على عموم
واما الثالث فكذلك لانه الاول ان يكون عموم القدرة من لوازم عموم الشمول ومنع الخلاف والجواب
عن الاول ان القدرة اذا كانت مؤثرة كان استناد المقدور اليها استناد الاثر الى المؤثر وذلك لا بد
وان يكون معللا بالامكان فاما اذا لم يكن مؤثرة فلا يكون استناده استناد الاثر الى المؤثر فلا يلزم
تعليل ذلك بالامكان وعن الثاني ان ذلك من اللوازم بعد من بعد ما نتحقق الدلالة عليه وعن الثالث ان
ذلك من اللوازم في الجملة والحال ان انتفاء لعموم الشمول ذاتا وذلك لا يمكن اذا كان كذلك العلم متحققا
على تقدير عموم الشمول الفصل السابع القول في المتولد هو الحادث الذي يقع بحسب فعل
آخر كحصول التثقيل الحاصل بثقل القول بالطلاق عند المعتزلة والحجة على ان القول بالتولد
يفضي الى حصول مخلوق بين خالقين وذلك محال اما ان الشرطية فلان الجسم اذا كان
ملتصقا بكفي زيد وعمرو مثلا فجذبه احدهما ودفعه الآخر فليس تولد حركته عن الجذب
اولى من التولد عن الدفع فيجب ان يتولد عنهما جميعا وعند مر الخلاف في بيانه في حكاية عن الحسين
بن الاستدلال على مقدور بين قادرين فان قيل لم قلتم بان التولد عنهما جميعا محال وانما
يكون كذلك اذا كان كل واحد من الجذب والدفع مستقلا باقتضاء تلك الحركة ثم ان سلمنا ذلك لكنه
لا يكون قادحا فيما ذكر من المقدورات وهو كون البعض من المتولدات افعالا للعبد مثل الكتابة
ونحوها فالجواب عن الاول انه ظاهر وقد مر من قبل انه لا يمكن ان يحمل على ان الاثر الواحد
مؤثران مستقلان وعن الثاني انه حسن المنع واما ابو الحسين فانه وان كان يدعي ان العلم الضروري
به البعض من المتولدات تارة فانه يستدل عليه ايضا تارة بوجوب حصول البعض من المتولدات
على حسب القصود والدواعي وانتفاء باستحقاق المدح والذم وقد مر كلامنا في الحالين فلا
نعيد مرة اخرى والله المسؤول

مع المدرو انحى ان حصول المتولد اذا وقع عقيب الاسباب ان كان واجبا لم يكن المتولدات مقدورة للقادر
ولا افعالا له بل الابد ان حاصلة عقيب تلك الاسباب على طريق الوجوب وان لم يكن واجبا يمكن ان يقال انه تعالى
اجرى عادته بخلقها عقيب تلك الاسباب وايضا فان كان الجمهور ذا ابرام الثقل وحده او وجوبا
ودلك يدل على تولد الهوي من الثقل وكذلك الفعل مع الداعي فانه يدل على تولد الفعل من الداعي لاتصال
حصول الفعل عقيب الداعي عن واجب وحصول المسبب عند السبب واجب فان حصول الفعل عقيب
الداعي واجب باسرة ولين سلمنا انه غير واجب فلم قلتم بان حصول المسبب عند السبب واجب بل غير
واجب ايضا والاول الخير حركونه مقدور العبد وفي المدح والذم انه انما يستحق لانه فعل فعلا اجرى
الله تعالى سنته بخلق ما يستحق به كما مر **الفصل** الثامن في الطبيعة للاثار الصادرة عن
الاجسام لا بد وان يكون لقوى موجودة فيها لما انه لا يمكن ان يقال انها انما تحصل بخلق الله تعالى على التجرد الغلاه
فانه اذا لم يكن الجسم المختص بالاثر المخصوص مختصا بالاجله يختص بذلك الاثر لكان اختصاصه به
دون غيره ترجيحا للممكن لا لمرجح وذلك محال ثم انها اعني تلك القوى اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها
واما ان لا يكون وكل واحد من القسمين اما ان يكون الاثر الصادر عن القوة على وجه مخلوف واما ان لا يكون
بل يكون على وجه واحد لا يختلف فيكون على اربعة اقسام **الاول** هو القوة المسماة بالنفس الحيوانية **والثاني**
القوة المسماة بالنفس الفلكية **والثالث** المسماة بالنفس النباتية **والرابع** المسماة بالطبيعة وهي كالارضية
التي تقتضي البرودة واليبس والنارية التي تقتضي الحر واليبس ومن ذلك عرفوا الطبيعة بانها المبدا الاول
لحركة ما هو فيه بالذات وسكونه ثم لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المختص للاجسام بصفاتها المخصوصة
هو الصانع تعالى ويختص ولئن قال هو انه كذلك لكن لم لا يختص هذا الجسم بهذه الخاصية دون ساير
الاجسام بسبول خاص في محله الحدوث **الفصل** التاسع في العلة والمعلول هذا يثبتون
الاحوال الى ان الكون في الجايبية والعلم في العالمية وكذا القول في جميع الاعراض واما مثبتوا
الاحوال فالقاضي ذهب الى ان الجاي منه حالة معللة بالكون والاسود منه حالة معللة بالسواد وعلى هذا
في جميع الاعراض واما ابو هاشم فانه ذهب الى ان الاعراض التي لا يكون مشروطة بالحيوة فالكون
منها يوجب حالة عايدة الى المحل وهي الجايبية واما عن الكون كاللون والطعم والرايحة فانه
لا يوجب البتة حالا ولا صفة واما الاعراض المشروطة بالحيوة والحيوة ايضا فانها توجب احوالا عايدة
الى الجملة فالعلم يقتضي لجملة الذات حالة هي العالمية والقدرة تقتضي لجملة الذات حالة هي القادرية
وكذا القول في ساير الاعراض المشروطة بالحيوة والحاكم في هذا الفصل ينتهي في مواضع **الاول** ان الجايبية
معللة بمعنى انما هي نفس الكون وبانهما ان العالمية ما يجرى مجراها معللة بمعنى انما هي نفس العلم وبانهما
ان الاسودية وما يجري مجراها معللة بمعنى انما هي نفس السواد اما الاول فهو انهم احتجوا على استحالة
حصول الجاي بالفاعل امور

او لما انا اذا قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى فقد قدرنا على جعله بصفات اخرى وهو كونه حيا قادرا
قدرنا على جعله حيرا وذلك محال بيان الشرطية من وجهين احدهما وهو المشهور انا اذا قدرنا على ان نجعل الجاي
على صفة من الصفات وهي كونه حيزا او امر امثلا فقدرنا على ذات الجاي لا استحالة الصفة بدون الذات على
من قدرنا على جعله خبرا عن زيد عبد الله قد قدرنا على جعله عن عمرو ومن عمر عبد الله ولا علة لاقتدارنا على ذات
الجاي و على جعله لجميع الصفات الا اقتدارنا على جعله بعض الصفات و ثانيهما هو ان الجايبية حالة
نسبية فهي غير مستقلة بالمعلومية فانه لا يصح تعلق العلم بها مع الذهول عن الحيز والجهة عن ذلك واذا
لم تكن مستقلة بالمعلومية فلا يكون مستقلة بالمقدورية اذ لو كانت مستقلة بالمقدورية لصح تعلق العلم بها من ذلك
الوجه فحينئذ يكون مستقلة بالمعلومية من ذلك الوجه وذلك محال واذا لم يكن مستقلة بالمقدورية وجب ان يكون الاقتدار
عليها تبعا للاقتدار على الغير وذلك بعض المحال وثانيها ان الجايبية حالة ما يصح منه التزايد مثلا
تكون بالفاعل اما الاول فلان القوي اذا وضع يده على جسم واستفرغ وسعه في تسكينه لم يقدر الضعيف
على تحريكه وذلك مع انه لم يستفرغ جهده امكنه التحريك فعلمنا انه دافع في ذلك الا بد ما دافع به فيما واما
الثاني فلان الفاعل لا يفعله في كونه مؤثرا ثم العلة لا اثر لها اكثر من صفة واحد فلو كان الفاعل والكل
ان الجايبية صفة يكون ثبوتها حال بقاء الجاي في كل ما يكون كذلك فانه لا يكون بالفاعل الا تقرر ان الحسن والقبح
فما كان بالفاعل كان مختصا بحال الحدوث ولا علة لذلك الا كونه بالفاعل وهذه الوجوه اقوى
الوجوه التي تمسكت بها المشايخة مع نهاية ضعفها والجواب عما قالوه اولا انه هو انما يك بالجاي
انه لا يلزم من ثبوت الحكم في صورة ثبوته في جميع الصور الا اذا علم من شرطه في كيفية من الصور وكذلك كان الاستقرا
مثلا فانه وان دل على الحكم فلا يحصل منه الا الظن والظن لا يغني من الحق شيئا ثم ان سلمنا ذلك لكن
لم قلتم بان كون الجاي امرا او خبرا صفة وقد مر الدلايل ما يدل على فساد القول بها وهو ان الخبرية
لو كانت صفة فاما ان يكون ثابتة لكل واحد من احاد الحروف وهو باطل والا لكان كل واحد من حروف الخبر
خبرا بعد احاد او لا يكون بل يكون ثابتة للمجموع فهو باطل اما اولا فلانه يلزم انقسام تلك الصفة واما
ثانيا فلانه لا وجود للمجموع الحروف بل ليس الموجود منها ابدا الا حرف واحد وما لا وجود له فلا يتصف
ان يوصل غيره ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم من اقتدارنا على الصفة اقتدارنا على الذات بل لا يلزم
فانه لا علة للاقتدار على الذات علة للاقتدار على الصفة لا استحالة حصول الذات بدون صفة من الصفات ولو كان
الاقتدار على الصفة علة للاقتدار على الذات لزم الدور وان استحال الصفة بدون الذات فانه من المسلمات
لكن لا يلزم من الاقتدار على الصفة الاقتدار على الذات فانه يمكن ان يكون الاقتدار على الصفة بعد حصول
الذات ولا يكون الاقتدار على الذات بعد حصولها لانه محال ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم من كون الاقتدار على
هذه الصفة وهي الجايبية مستلزما للاقتدار على الذات كون الاقتدار على الجايبية مستلزما للاقتدار على الذات
بل لا يلزم والفرق بينهما ان الجايبية

1

صفة يتوقف حصولها للمحل على حدوث المحل لجاز في الجاذبية ايضا ان لا يتوقف حصولها للجوهر على حدوث الجوهر

واما قوله بانه وهو ان الجاذبية غير مستقلة بالعلوصية وتحول الجواب عنه انها وان لم تكن مستقلة

في المحلوبية وان لم يلزم من ذلك استقلالها بالعلوصية فلم لا يجوز ان يكون لذلك في المقدورية

والجواب عما تمسكوا به بانا نجوز ان الجاذبية عبارة عن الحصول في الحيز وذلك من جملة ما لا يصح

فيه التزايد فان المحال ان يكون حصول الجوهر في حيز اكثر من حصول جوهر اخر وما نعرض

له من استتباع الحجر يكون لما يسكنه وذلك لزيادة الدافعات واما من جملة ما يصح فيها التزايد وذلك

ان الجاذبية قابلة للتزايد فلم قلتم بانها لا تكون بالفاعل وقوله ان الفاعل انما يفعله في حيز المنع لانا

لا نقول بالعلة ولئن سلمناه لكن الفرق بينهما ثابت فان العلة لا تكون موجبة لذاتها فلا تكون الجاذبية

لعدد اولى من ايجابها لا اكثر من ذلك العدد والجواب عما تمسكوا به ثانيا بانا نجوز ان في حيز المنع

فانا لا نقول بالحسن والقبح ولئن سلمنا ذلك لكن المعنى بالقبح هو استحقاق الذم وذلك ليس بالفاعل

لان الفاعل ان امكنه ان لا يفعله او وجد القبح وذلك على ضربين احدهما ما يكون كذلك لامر يرجع الى ذاته

عارض بين ايضا لانه ما ان يعتقد عدم ما يوجد كالاعتقاد لا غير بحق كون الاعتقاد جهلا فانه قبيح لكونه جهلا

وذلك لا يكون بالفاعل كذلك ولهذا ان يعتقد فيه قيود عرضية مثل قبح الظلم وذلك لا يكون بالفاعل

ايضا وثانيهما ما يكون كذلك لامر يرجع الى اعراض الفاعل نحو السجود للصنم على قصد التعظيم

للصنم ولا يعقل غير ذلك فعلمان وجوه القبيح القبائح غير واقعة بالفاعل فلا يمكن قياس الجاذبية

عليها ثم ان سلمنا ذلك لكن الفرق بينهما ظاهر وذلك ان جهات القبح كيفيات في الحدوث فلا جرم لا يحصل

الا حال الحدوث بخلاف الجاذبية فيهما حصول الكلام على ان المشاكلة واما ابو الحسين فانه عول

في نفي تعليل الجاذبية بالمعنى على ان قال الكون مقتضيا حصول الجوهر في حيز معين اما

ان يتوقف على حصوله في حيز اولا يتوقف فان لم يتوقف لم يكن لذلك الكون بان يقتضي الحصول

في جهة اولى من ان يقتضي الحصول في جهة اخرى ولم يكن بان يقتضي حصول الجوهر المعين في تلك الجهة

اولى من ان يقتضي حصول سائر الجواهر فيها وذلك محال وان توقف فاما ان يحصل في المحل الذي يقتضي

حصول الجوهر فيه او في حيز اخر والثاني محال اما اولا فلانه يلزم منه وجود العلة دون وجود المعلول

واما ثانيا فلانه لا يجري به الكون الذي يحصل به الجوهر حال حدوثه ولما بطل الثاني فقد تعين

الاول وذلك يقتضي الدور فان حصوله في ذلك الحيز يتوقف حصول المحل فيه ثم لقائل ان يقول لم

قلتم بانه لا يمكن ان يتوقف حصوله في حيز واما نفي الاولوية فذلك في حيز المنع اولا وثانيا اما

اولا فلان الكون حقيقة مخصوصة فهو لحقيقته المخصوصة يقتضي حصول الجوهر في

تلك الجهة المعينة دون سائر الجهات واما ثانيا فلان ذلك الكون حال بذلك الجوهر فيكون اقتضاؤه

حصول محله في ذلك الحيز اولى

واقتضائه حصول غير محله فيه لا يقال انما سلمتم ان ذلك لو اقتضى مشروطا بالكون ثم لا معنى لحلول الكون في الجوهر

الا حصوله في الحيز تبعا لحصول المحل فيه فيعود الالزام المذكور لانا نقول لم قلتم بانه لا معنى 290

لحلول العرض في المحل الا ما ذكرتم وما الدليل على ذلك وقولهم ما انا لا نعقل من الحلول امرا وراء

ذلك فذلك هو لا يستند لان عدم العلم على عدم الشيء ثم كيف هذه الطريقة اول الكتاب ثم انا سنبين

في مسألة الصفات ان شاء الله تعالى ان قيام الصفة بالموصوف امر وراء حصول الصفة في الحيز تبعا

لحصول محلها فيه والذي يقول الان انكم تريدون بحصول العرض في الحيز كونه شاغلا له ام

تريدون به معنى اخر فان كان الاول فهو باطل بالضرورة لان شغل الحيز لا يعقل الا في المتحيز وان كان

الثاني فذلك يفتقر الى البيان لينظر فيه انه هل يصح ام لا والثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان حصول

الجوهر في الحيز هو المسمى بالجاذبية عند المشايخ وبالكون عند ابي الحسين فلو قام بالجوهر فلا

يجوز ان يكون المراد من قيام هذه الصفة بالجوهر حصولها في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه

والا لكان للجوهر حصول اخر في الحيز فيكون للجوهر الواحد حصولان في الحيز

الواحد فيه وذلك محال لان الكلام في الحصول الثاني نحو الكلام في الحصول الاول فيتسلسل

لا يقال هب انه يمكن ان يكون حلول الصفة في الموصوف امرا اخر وراء حصول الصفة في الحيز

تبعا لحصول محلها فيه ولكن مع ذلك لا بد وان يكون الصفة حاصلة في الحيز الذي حصل فيه

محلها بالتبعية فحينئذ يعود الدور وانتفاء ما ذكرتم من الدور غير لازم من هذا الوجه لكنه لازم

من وجه اخر وهو ان الكون الذي يقتضي حصول الجوهر في حيز يستحيل حصوله في ذلك الحيز الا عند

كون ذلك الجوهر في ذلك الحيز فحينئذ يكون حدوث ذلك الكون موقوفا على حصول ذلك الجوهر في

ذلك الحيز فلو كان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز بذلك الكون لزم الدور لانا نقول اما الاول

فمعقول لانه لا يتعذر ان يكون حلوله في المحل مغايرا لحصوله في الحيز تبعا لحصول المحل فيه

فلو لزم من الحصول حينئذ حلوله في ذلك المحل يكون علة لحصول ذلك المحل في تلك الجهة ثم ان

حصول محله في تلك الجهة يكون علة لحصول حكم اخر لذلك الكون وهو حصوله في ذلك

الحيز على سبيل التبعية واما الثاني فمعقول لانه ايضا لان الكون الذي يقتضي حصول

الجوهر في حيز يستحيل حصوله في الوجود الا مع حصول الجوهر في ذلك الحيز لا ان ذلك

الكون يحتاج الى ذلك الحصول بل لانه علة لذلك الحصول والعلة لا توجد بدون المعلول

فان كان ذلك مقتضيا للدور لزم الدور في جميع العلل والمعلولات واما الثاني وذلك ان العالمية

والقادرية والحيية والمدركية احوال عائدة الى الجملة وانها معللة بمعان عائدة الى المشايخ

مع الشذوذ كما كره انه ليس لهم في تعليل الحيية فالكلام مع ابا الحسين في التحقيق فلا تلتبس

احوال

وهو ان كون الشيء اسود او ابيض حلوا او حامضا طيبا او منتنا هل هي
معللة باللون والطعم والرايحة ام لا فالمعتزلة ذهبوا الى النفي بناء على انه لا يعلم بالضروره
ولا بالدليل فانه يجب نفيه واما القاضي فانه انتهض للاثبات بدليل عام يعم جميع
الاعراض وهو انا نعلم بالضروره كون الجسم مثلا اسود حلوا طيب الرايحة متحركا
عالما قادرا اعني ان علمنا بهذه الاعراض علم استدلالي والمعلوم بالضروره غير
المعلوم بالضرورة فاذن كون الجسم اسود حلوا كذا وكذا احوال زايدة على السواد
والحلاوه والحركه والعلم والقدره والجواب ان الحكم الذي هو كالاسوديه معلومه بالا
ستدلال وكون الجسم اسود معلوم بالضروره فيكون مغايرا له ثم الكلام نحو الكلام في
ثبوته فيلزم التسلسل لا نقال حقيقة الاسوديه معلومه بالضروره والاستدلال
انما هو للمغايرة بينها وبين الجسم فانه اذا جاز ذلك في الحال فلم لا يجوز مثله في المعنى وبالله
التوفيق الفصل العاشر ان المعدوم ليس بشيء اكثر اهل القبلة ذهبوا
الى ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات وانما هو نفي محض وان الله تعالى هو الموجد
للاشيا والمحصل لذواتها وخصائص صفاتها ولنا الحجج عليه فانا نتطرق
منها ان يقال اذا كانت الجواهر ذوات في العدم فاما ان يكون كل فرد منها متميزا
عن الاخر او لا يكون فان لم يكن متميزا البتة فظاهر اذ لا فرق بين الواحد والمتعدد وحينئذ
فيكون تلك الجواهر متعدده ولا تكون متعدده هذا خلف وان كان متميزا فلذلك التميز
لامر ما لا محاله وذلك غير الجوهرية وعدم كون جميعها جوهريه كذلك فيكون مختصا
بكل فرد وذلك يستدعي مخصصا يخصص كل فرد بذلك الامر لكنه لا يمكن ان يخصص واحدا منها
بذلك الوصف دون غيره الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميزه عن غيره لاجل ذلك الوصف لزم
الدور وذلك محال فان قيل لم قلتم ان الجواهر اذا ثبتت ذواتها في العدم كانت متعدده
ولم لا يجوز ان يقال انها في العدم ذات واحدة ثم تتعدد في الوجود ولئن سلمنا
انها متعدده في العدم فلم قلتم بانه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر لا يوجد
في الاخر وما ذكرتموه من ذلك معارض بامر به حدوث العالم من انه اذا كان امتياز كل واحد
عن الاخر بامر زايد عليه كان اختصاص ذلك الزايد بغيره بزايد اخر ولزم التسلسل ولان
اختصاص ذلك الزايد يتوقف على امتيازه عن غيره فلو توقف امتيازه عن غيره على اختصاص
ذلك الزايد لزم الدور ولئن سلمنا انه يجب اختصاص كل واحد بذلك الامر فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الامر قيدا عدميا او فرقا اعتباريا كما ذكرتموه في الاحوال والمؤثرية والمتاثرية ولئن سلمنا
انه امر وجودي لكن لم قلتم بانه

مما يستلزم

اذا كان مختصا بكل واحد منها لزم الدور ولئن سلمنا انه لازم لكن لم قلتم بانه محال والجواهر محال
291 الدور ايضا لما ذكرتم والجواب قوله لم لا يجوز ان يقال الجواهر في العدم ذات واحدة ثم انها تتعدد في
الوجود قلنا انه لا يجوز ما ذكرتموه لان اما ان يكون نفس حقيقتها وحينئذ يلزم ان يكون ابطال
وحدتها ابطالا لحقيقتها فلا يكون هذه الجواهر الموجوده هي التي كانت ثابتة في العدم واما
ان لا يكون وحينئذ اما ان يكون من لوازم حقيقتها او لا يكون فان كان الاول عاد المحال المذكور لاستحالة
نفي الملزوم عند عدم اللازم وان كان الثاني كانت الذوات المعدومة موردا للصفات المتعاقبة
وذلك محال فان اعتقادنا في كون الذات [illegible] ليس الا مجرد اعتقادنا في كونها متعينة بمكان
يكون موردا للصفات المتعاقبة فاذا جوزنا ذلك في المعدوم لم يبق الفرق بين ما اذا اعتقدنا في
الشيء كونه موجودا وبين كونه معدوما قوله لم قلتم بانه يجب اختصاص كل واحد بذلك الامر قلنا
بالدليل الذي ذكرناه قوله لو كان التعين لامر زايد لزم التسلسل قلنا لم لا يجوز ان يقال المتعين
وما هو علة للتعين لكل واحد منها حقيقة مخصوصة لكل واحد منها بعينه وحقيقة كل واحد
منها علة لتعينه لا غيره وبهذا انقطع التسلسل قوله يلزم منه الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال امتياز
كل واحد من نوعه عن ساير الافراد انما كان لانضمام شيء اخر اليه هيئة لا الى خصيصته وحينئذ لا يلزم
الدور قوله لم لا يجوز ان يكون امرا عدميا قلنا لان كل مخصص وجودي حيث انه ذلك المخصص المشار
اليه موجود وفي الاحوال التميز حاصل في المشار اليه فيكون موجودا لا محالة بخلاف الاحوال فان الشيء
حيث انه ممكن ليس بموجود بل [illegible] الى طبيعة العدم منها الى طبيعة الوجود قوله الجواهر
الموجوده مما يستلزم الدور [illegible] فانا لا نقول ان الله تعالى يوجد الذوات ثم يخصصها
بصفة يتميز بها عن غيرها بل نقول ان الله تعالى يوجد تلك الذوات المعينة في نوع واحد ولو كان
كذلك لم يكن ذلك الالزام واردا علينا واما الحجة الثالثة فهي ان الذوات المعدومة من كل
جنس اما ان يكون متناهية او لا متناهية ولا سبيل الى كل واحد منهما اصلا فلا سبيل الى ذلك
اما الى الاول فلان الله تعالى لا يقدر عندهم الا على ايجاد الذوات الثابتة في العدم فلو كانت الذوات
متناهية في العدد كان مقدور الله تعالى متناهيا وذلك محال واما الى الثاني فلان الله تعالى
لما خلق العالم فالجواهر المعدومة ما صارت اقل مما كانت بالضروره فان من المحال ان يكون الذوات
الباقية من هذه الجملة مثل تلك الذوات من هذه الجملة وكل ما يتطرق اليه الزياده والنقصان
فهو متناه فالذوات المعدومة متناهية فان قيل الشيء لا يكون قابلا للزيادة والنقصان
الا وان يكون موجودا فاما اذا لم يكن موجودا ابدا لم يكن قابلا فالجواب عنه ان كون الشيء
قابلا للزياده والنقصان لا يكون مفتقرا الى الوجود بل يكون مفتقرا الى التميز والذوات المعدومة

من حيث انه يتميز كل واحد منها عن الاخر

في نفسه فيكون باطلا اذ هو المطلوب واما الحجة الثالثة فهي ان كون الجوهر جوهرا ثابت في نفسه هو هو
ولو كان ثبت الجوهر ثابتا في الازل لزم ان يكون مجهولا في الازل وذلك محال لتعلق العلم القديم وانا قلنا ان
كونه ثابتا في نفسه فهو مجهول وذلك لانه اذا لم يكن كذلك كان العلم بوجود الاشيا نظريا
وذلك يفضي الى السفسطة فانا اذا شاهدنا جسما من الاجسام مثلا فلا نعلم وجوده جسما
بل نفتقر في علمنا بذلك الى النظر والاستدلال في انا اذا شاهدنا جسما او عرضا علمنا بالضرورة
وجوده من غير ان ننظر فيه انه موجود ام لا فان قيل هذه الحجة مع ضعفها لا يمكن اقامتها الا لكون
وجود الاشيا زائدا على ماهياتها وانتم قد بينتم في مسالة الحدوث انه زائد على الماهيات قوله
اذا لم يكن كذلك كان العلم بوجود الاشيا نظريا قلنا ان عنيتم بالوجود ثبوت الشي وتحققه
في الاعيان فالسفسطة غير لازمة لانا لا نجوز مع العلم بثبوت الشي وتحققه في العين الشك
في ثبوته وتحققه في العين وان عنيتم به معنى اخر وراء الثبوت فالشك في اتصاف الذات بذلك
المعنى لا ينقض الشك في ثبوته في الاعيان فلا يلزم السفسطة ايضا ولئن سلمنا انه لازم
علينا لكنه كما يكون لازما علينا فكذلك عليكم لان وجود الشي وان كان هو نفس ماهيته عندكم
فالعلم بانه عين الذات لا يكون ضروريا بل استدلاليا لما مر فقبل تمام ذلك الاستدلال يكون التجويز
قائما وذلك ان كان يلزم منه السفسطة فهي لازمة عليكم وان كان لا يلزم منه فقد بطل ما ذكرتم
والجواب ان ما ذكرناه في مسالة حدوث العالم هو ان المفهوم من كون الجوهر جوهرا
مغاير للمفهوم من كونه ثابتا ومتحصلا في الاعيان والذي نفيناه هنا هو انه ليس للشي حقيقة
اذ يدرى تحققه في الاعيان وهو الا المقصود لكم ولكان عنيتم بالوجود كما قلنا انه
بالوجود الامر الذي يضطر اليه عند قولنا انا موجود والسما موجود ثم نقول ذلك الامر
لا يجوز ان يكون صفة زائدة على تحقق ماهية الشي في الاعيان والا يلزم ان لا يحصل العلم الا
ضطراري بوجود السما والسما قوله هذا ايضا لازم عليكم انه حصر المنع لما انا نستدل
بالعلم الضروري بوجود السما والسما على ان وجودها زائد على تحصلها في الاعيان فبهذا
يندفع ذلك واما الحجة الرابعة فهي ان القول بثبوت الذوات المعدومة يمنع صحة
القول بانتفا الاعراض فان البياض اذا انتقل بالمحل فطرى عليه السواد فالسواد
اما ان يبطل ذات البياض واما ان يبطل وجوده والاول باطل على مذهبهم لا
ستحالة بطلان الذوات والثاني كذلك اذ المنافي لوجود البياض اما سواديته السواد
وذلك محال لانها اذا كانت منافية لوجود البياض كانت منافية لوجوده بعينها اذ لا تفاوت
بين الوجودين واما وجوده وذلك محال لان المضادة انما توجد عند قطع النظر عن السوادية
والبياضية عن متنافيين بل لكم

صح اجتماع الاعراض في محل واحد فان قيل لم قلتم بانه لا تفاوت بين الوجودين وانتفاء التفاوت
فيما بينا في الاثنينية ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا تنافي بينهما عند قطع النظر عن السوادية 292
والبياضية فالجواب عن الاول ان الوجود من حيث هو الوجود اذا كان مشتركا بين
الماهيات فلا تفاوت بين وجود هذا ووجود ذلك اصلا وان انتفاء التفاوت مطلقا لا ينافي
الاثنينية وكيف والا امتنع تحقق بين الفردين من نوع واحد وعن الثاني انه ظاهر
لما مر ولان التنافي بينهما لا يكون متحققا الا وان يكون هذا بحال الماهية لذلك وانه لا يمكن ان يكون
مخالفا اذ هو وجود وذلك ايضا ظاهر على ما عرف واما الحجة الخامسة فهي ان القول
باثبات الذوات المعدومة يمنع صحة قولنا انه تعالى موجد للاشيا وذلك لان تاثير قدرته تعالى
اما ان يكون في الذوات او في الوجود والاول باطل لان الذوات عندهم حاصلة ممتنع الزوال
ازلا وابدا والثاني كذلك فان صفة الوجود عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم لا تكون
معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزة فلا يمكن اسناده الى فعله تعالى وبعكس فان قيل
لم قلتم بان قدرته تعالى لا تؤثر لا في الذوات ولا في الوجود ونحن لا نقول بهذا ولا بذاك لكن
بل نقول انها تؤثر في جعل الذات على صفة الوجود فنقول الجواب عنه ان المعقول
من جعل الذات على صفة الوجود ليس الا احد امور ثلاثة احدها نفس الذات والثاني الوجود
والثالث اتصاف الذات بالوجود اما الذات والوجود فقد بينا انه لا يمكن اسناد واحد
منها الى المؤثر واما اتصاف الذات بالوجود فليس ذلك بامر زائد والا لزم التسلسل فكيف
يمكن جعله اثرا للقادر ثم ان لهم من الوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فقوله تعالى ان زلزلة
الساعة شي عظيم وصفها بالشيئية وهي معدومة وقوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشا الله وصف المعدوم بالشيئية ايضا وقوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه
وصف بالشيئية قبل التكوين وقوله تعالى وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم فلو لم يكن الذوات ثابتة لم يكن خزائن الاشيا حاصلة وهي حاصلة واما
العقلية فاولها ان يقال ان المقدور لا يوجد الا باتحاد القادر اياه واتحاد القادر اياه متوقف
على تعلق القادرية وتعلق القادرية دون تميزه متوقف على تميزه عن غيره فيكون التمييز حاصلا
قبل وجوده وذلك هو المطلوب وثانيها انا اذا اردنا ايجاد شي فان ارادتنا متعلقة بشي متميز عن غيره
وذلك قبل وجوده لذلك ليس الا محالة فيكون ذلك متميزا عن غيره قبل وجوده وثالثها انا قد نعلم الا
شيا حال عدمها ونميز بينها وبين غيرها كذلك فلولا انها متميز بعضها عن البعض والا لا يمكن
ان نعلمها ونميزها لان القول بالتميز في الموجودات الذهنية اذا نقول بالوجود الذهني باطل على ما سبق
ان شا الله تعالى

بالشيئية

فثبت

ورابعها ان الممكن متميز عن المحال في انه يصح ان يكون مقدورا وهذا التميز ثابت في نفس الامر

ان المعدومات متميز بعضها عن البعض وحينئذ يلزم ان يكون البعض منها ثبوتيا وخامسها

ان من الاشياء ما يكون جائز الوجود والعدم وذلك هو الذات قبل الوجود لا محالة فيكون ثابتا

قبل الوجود والا لا يمكن اتصافه بتلك الصفة وسادسها ان كل محدث فانه موصوف

بامكان وجوده وذلك الامكان غير عائد الى القادر فقط والا لكان القادر قادرا على

الممكن والممتنع وذلك محال فيكون عائدا الى المقدور وذلك ذات كل المحدث فيكون تلك الذات

متصفة بصفة الامكان والامكان امر محصل متميز عن غيره فكذلك تلك الذات وسابعها

ان المقدور محتاج الى القادر في الوجود وذلك لا يكون موجودا والا لا يكون محتاجا

الى الموجد فيكون محتاجا قبل الوجود والمحتاج الى الغير متميز عنه في نفسه وذلك هو

المطلوب وثامنها ان المحوج الى السبب هو الامكان لا الحدوث على ما مر عن من

والامكان حالة اضافية فلا يمكن ان يكون عارضة على حقائق مفردة فلا يكون تلك الحقائق

مجبولة مجعولة لذات ثابتة لانفسها وذواتها لكن وجودها بالفاعل لذات ثابتة في العدم

وتاسعها ان المعدوم متميز عن الموجود بالضرورة وذلك لا يكون بحسب الغرض بل

في نفس الامر والمتميز عن الغير لابد وان يكون له تعين وذلك يقتضي كونه ثابتا وعاشرها

ان من الاشياء المعدومة ما يكون مطلوبا للعاقل ومنها ما لا يكون مطلوبا والمطلوب

متميز عن غير المطلوب لا محالة والمتميز ثابت متحصل والا لا يكون متميزا اذ هو عدم صرف

ونفي محض حينئذ والجواب اما الايات فقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم انه من

جملة ما يلزم تاويله فانه تعالى وصفها بالعظيم وذلك انما يتحقق عند قيامها لا عراض الجواهر

وهو غير حاصل حالة العدم فيحمل حملها على ان المراد منها ان مآلها الى الشيئية وتسمية الشيء باسم

ما يؤول اليه جائز في اللغة كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وهذا هو الجواب عن انه كوا

بعدها الى ما فيه ثم انها معارضة بآيات اخر كقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وعلى

وبما روي عن النبي عليه السلام انه لما جاءه عمران بن الحصين عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن

معه شيء واما الوجوه العقلية فالجواب عن الاول وثانيها ان يقول تعلق عن الاول منها

ان يقول تعلق القادر اما بالذات او بالوجود او بالمجموع والاول والثالث باطل لما ان الذات

لا حاجة بها الى القادر اصلا والثاني كذلك لما ان الوجود غير حاصل في العدم والقادر يتعلق

بما يكون ثابتا عندهم وكذلك الدلالة فانه غير حاصل ايضا ولئن قال المتعلق شيء وراءهم

الثلاثة وهو الذات على الوجود فنقول لا يمكن وراء هذه الثلاثة شيء فكيف يكون ما ذكرتم

وراء هذه الثلاثة ويريدنا

فلم لا يجوز ان يكون

انه قسم وراء الاقسام المذكورة لكنه يلزم ان يكون حاصلا قبل تعلق القادر وتعلق القادر قبل الوجود

293

كون الذات على الوجود ثابتا على تحقق الوجود وذلك محال ولئن قال المتعلق هو

صيرورة الذات متصفة بصفة الوجود فنقول متعلق القادر اما ان يكون امرا ثبوتيا

في العدم وذلك محال لاستحالة تعلق القادر بما يكون ثابتا واما ان لا يكون وذلك محال ايضا

على مذهبهم لما وجب عندهم ان تعلق القادر يكون ثابتا في نفس الامر وعن الثاني ان

متعلق الارادة ان كان موجودا من المباينة في العدم فلذلك محال لما ان الارادة لا تكون بما هو

غير كائن لا يكون ما هو كائن وان كان هو العدم فقد بطل اصل الشبهة ولا فائدة في كونه

متميزا عن الغير حينئذ اذ هو غير متميز او كونه متميزا لا يدل على كونه ثابتا وعن الثالث انه لا

يلزم من كون المعدوم معلوما كونه ثابتا فانا قد نعلق وجود الشيء حال عدمه مع ان الوجود

غير ثابت وقد يقال في الجواب عنه انه لا يلزم من كونه معلوما ان يكون ثابتا فان المحال

معلوم وان لم يكن ثابتا الله في خبر المنع لان المحال حيث انه محال غير معلوم اصلا

وعن الرابع ان الممكن اذا كان متميزا عن المحال فالمحال ايضا متميز عنه فيلزم ان يكون ثابتا في العدم

ولئن قال لا يلزم من كونه متميزا عن المحال ان يكون المحال متميزا عنه بل يلزم منه انه وصف ثبوتي

بتدعي محالا فنقول هذا هو الخامس بعينه حينئذ والجواب عن الخامس انه ينتقض

كون الجسم الشخص ثابتا في العدم فانا نحكم على الشخص انه يمكن ان يكون موجودا وان يكون

معدوما مع ان بديهة العقل حاكمة بان الشخص المعين لا يمكن ان يكون ثابتا في العدم على خصوصيته

وعن السادس انا قد بينا ان الصحة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا فلا يلزم احتياجها الى

محل ثابت حينئذ يلزم ان يكون الامكان وصفا ثبوتيا ولئن قال الصحة متميز عن غيرها

فلا بد وان يكون وصفا ثبوتيا فنقول يشكل بالامتناع فانه متميز عن غيره وهو الوجوب

مثلا مع هذا لا يلزم ان يكون وصفا ثبوتيا وعن السابع ان الموجب يعطيه الحاصل

للموصوف

اما ان يكون شيئا ثابتا وذلك محال اذ الثابت لا يحتاج الى شيء يجعله ثابتا ولما ان يكون

غير ثابت وحينئذ بطل قولهم ان المحتاج يجب ان يكون ثابتا وعن الثامن ان كل مركب فانه

لا بد وان يكون مركبا من اجزاء موجودة فكل فرد من تلك الاجزاء ان كان غنيا عن المؤثر لزم ان المركب

ان يكون كذلك اذ المركب عبارة عن مجموع تلك الاجزاء وان لم يكن غنيا لا يكون مفتقرا اليه فقد

بطل قولهم ان المفرد غني عن المؤثر وعن التاسع ان المعدوم كما انه متميز عن الموجود فالعدم

ايضا متميز عن الوجود فيلزم ان يكون العدم وصفا ثابتا وذلك محال وعن العاشر ان ذلك يجب

كونها معلومة لا يجب كونها ثابتة في العدم كما الوجوه المذكورة في الطرفين من الوجوه المعول عليها في

هذه المسألة فلا حاجة بنا الى التعرض للغير

ارفعه

الفصل السادس في كونه تعالى عالما واعلم ان الكلام في هذا الاصل يشتمل على مباحث
المبحث الاول في ماهية الادراك والشعور والعلم وغيرها كل من اولي في حقيقة الادراك والشعور
اما شعور الانسان بغيره حسيا كان او عقليا فامر يجده كل عاقل من نفسه على
سبيل الضرورة ويميز بينه وبين سائر احواله النفسانية من جوع وعطش والم ولذة
ثم الناس اختلفوا في حقيقة هذا الشعور وطريق ضبط المذاهب فيه ان يقال انه اما ان يكون
امرا عدميا او ثبوتيا فان كان ثبوتيا فاما ان يكون عبارة عن مجرد اضافة او مجرد صفة
عارية عن الاضافة او صفة حقيقية مع اضافة فهذه احتمالات اربعة وقبل الخوض في تحقيق
الحق فيها لا بد من ان نتكلم فيما هو المشهور من الفلاسفة ان ادراك الشيء لا يحصل
الا عند حصول صورة المدرك وحقيقته في ذات المدرك والكلام في هذا الموضع يتعلق بامرين
احدهما ان ادراك الشيء حالة لا تحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما
ان ادراك الشيء هو نفس هذا الحصول لا غيره والخائضون في هذا البحث قلما يميزون بين
المطلوبين فيحل اولا فيها ثم في الافتتاح التي نذكرها المسئلة الثانية في انه هل
يجب في ادراك الشيء حصول حقيقة المدرك في المدرك اتفق الفلاسفة على انه
لا بد من ذلك واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نتصور امورا لا وجود لها بالفعل
جملة كانت تلك الامور او لا ممكنة ولولا امتنع علينا ان نحكم على كل واحد منها
دون غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه لا يكون
عدما صرفا على ما عرفت فوجب ان يقال انها عند تميز بعضها عن البعض قبل وجودها
بل نحكم قبل وجودها بحكم انها بعد وجودها كذا وكذا ضعيف لانه اذا لم يكن هناك
ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالاحكام ربما امكن الحكم بتميز البعض منها عن البعض
بعد الوجود ولما ثبت ان الاشياء التي نتصورها لا بد وان تكون موجودة وظاهر
انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام فيه فيجب ان يكون موجودة في الذهن واعلم
ان هذه الحجة من جملة ما تمسكت به المعتزلة في ان المعدوم شيء وحكم ذلك ان القول في المعدوم
المعلوم لا يحتمل الا اقساما ثلاثة لانه اما ان يقال انها متميز بعضها عن البعض ونتعلق
العلم بها دون غيرها الا انه لا يكون لها ثبوت اصلا وثانيها ان يقال لها ثبوت في الخارج
كما ذهب اليه المعتزلة او في الذهن كما ذهب اليه الفلاسفة وثالثها ان يقال لها ثبوت
في الخارج كما ذهب اليه المعتزلة والكل مشكل بالوجود نفسه ونحو ذلك واما المنكرون
للوجود الذهني فقد احتجوا على ما يعم جميع انواع الادراكات وما يخص كل واحد منها
اما الذي يعم فذلك انه لا [illegible]

والحرارة

294 لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستقامة والاستدارة
والبرودة لزم ان يكون العاقل لهذه الامور حال تعقلها مستقيما مستديرا حارا باردا
وذلك باطل لاتفاق العقلاء لانه لو حصلت الحرارة لا يقول احد عند تعقل الاستدارة فانه يحصل
فيه الاستدارة بعينها بل يقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وكذا القول في تصور
الحرارة والنار والثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الشيء الذي
اذا وجد في الخارج كان محرقا لانا نقول اما الاول فباطل فان مثال الاستدارة اما ان
يكون حقيقته حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان الاول فظاهر وان كان الثاني
فكذلك لانا نعقل الاستدارة لا يكون عبارة عن حصول الاستدارة في العاقل وهو هو
المطلوب واما الثاني فباطل ايضا فانا نعقل النار على التفسير الذي ذكره فقد
عقلنا الاحتراق وما عقلنا الاحتراق وذلك عبارة عن حصول المعقول فيه فقد حصل فيه
الاحتراق فيكون محترقا اذ لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق والثاني ان الوجود
الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجودا او لا يكون والاول
محال فان لفظ الوجود عند اطلاقه واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بالبراهين
التي ذكرت عند جمهور الحكماء والثاني كذلك فان الوجود الذهني اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات
المعقولة او لا يكون فان كان ممكن الاتصاف بها وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود
فلا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فيصدق انه
شيء تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج وبين الانسان الموجود في الذهني كالخارج
الماهية وفي الوجود وهذا هو المراد من قولنا انه يلزم ان يكون الانسان الذهني كليا وهذا باطل
اذ الموجود في النفس صورة جزئية في نفس جزئية فكيف يكون كليا وان لم يكن ممكن
الاتصاف بها فقد لزم ان لا يكون التعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو
المطلوب وهذه الحجة تدل على امتناع ان يكون المعقول او المتخيل او المبصر
انطباعا في العقل والخيال والبصر واما ما يخص كل واحد من الادراكات فذلك
مثل ما يدل على ان التخيل لا يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال وذلك
لانا اذا اخذنا صورة خيالية كان محل تلك الصورة اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا والاقسام كلها باطلة اما الاول فلانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد
ونحن نعلم امتناع انطباع العظيم في الصغير ولئن قال يشكل بالمرآة فانها على صغرها
ينطبع فيها صورة نصف كرة القمر مثلا وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الخيال لا ينطبع فيه

الا ما يساويه في المقدار لكنه ينطبع

من الشكل

او مات متقابلة صور اجزاء المتخيل فيبطل لان الانسان انه يتخيل دفعة واحدة عالما لا يحوى ان ذلك يساويه
في المقدار فهو الاول انه في جبر المنه فان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع
في المراة صور المرئيات وذلك لانها اذا كانت منطبعة فاما ان يكون منطبعة في ظاهر المراة وذلك باطل
لان الناظر يقطع انه لا يرى صورة المرئي منتشية في ظاهر المراة بل يراها غايرة فيها واما ان يكون
منطبعة في عمقها وذلك باطل ايضا فان عمق المراة مظلم لا ينطبع فيه شي من الصور وفي الثاني
الا انا نتخيل هذا المقدار مقلع دماغي فانه اذا تخيلنا سماء ساوي الجسم الحامل للقوة
الخيالية ثم نتخيل شيا اخر فاما ان يبقى تخيله الاول او لا يبقى فان بقي فقد تخيل اجزاء من نفسه مع انه عظم
لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذن لا يتوقف التخيل على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يتخيل
الانسان في عمره اعظم من مقلع دماغه لانه دايما لا يتخيل الا مقدارا مقلع دماغ وفي الثالث ان الانطباع
انما وقع في تخيل المقدار لا في الاشكال والثاني في ابطال الاول هو انه لو كان محل الصور الخيالية
لكان محل الصورة العقلية جسما وذلك لانا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم
عليه بانه انسان وبانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان في حكمنا بالشيء على
الشيء يعتمد تصور كل واحد منهما فالمتخيل للشخص المعين لا بد ان يكون هو بعينه مدركا للانسان
الكلي والفرس الكلي فلو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية جسما ولا لو كان
محال للتالي اصلا باتفاق جمهور الفلاسفة فكذا المقدم والثالث انا اذا تخيلنا مقدارا
وذلك محال بعرض من بعد واعلم بان ما يدل على ابطال القسم الاول من الاقسام المذكورة هو
بعينه يدل على ابطال القسم الثاني منها عاما كان ذلك الدليل او خاصا واما على الثالث منها فهو
الذي ليس بجسم ولا جسماني فهو ان تخيل الجسمية مثلا اذا استدعى حصول الجسمية في المتخيل فالمتخيل
لا بد ان يكون متصفا بالاصالة عن الجسمية وذلك هو الجسم فاذن يلزم ان يكون جسمانيا انه ليس بجسم
اذا الخلف فيه ولانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين منا وبين الجناحين تميز بين كل واحد
من المربعين وذلك الامتياز لم يكن في الماهية ولا في لوازمها بل هو في العوارض و
يلزم ان يكون محل كل واحد منهما غير محل الاخر فيكون محل هذه الصورة الخيالية منقسما
والمنقسم اما جسم او جسماني بالضرورة ولما بطل كل واحد من هذه الاقسام فقد بطل
القول بكون الصورة الخيالية موجودة في الذهن واما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي
انطباع صور المرئيات في البصر فلانا نرى نصف كرة العالم ولا يمكن انطباع العظيم
في الصغير وفي هذا القدر كفاية المسالة الثالثة في ان الادراك هل هو نفس الانطباع
ام لا واعلم ان من يقدر صحة القول بالانطباع لا بد له من القطع بان الادراك زايد على ذلك الا
نطباع ومن الحجج فيه ان الدليل على نوع عام هو ان يقال ادراك السواد مثلا لو كان
كان ذلك الادراك الخيلا

[illegible]

مدرك له

295 او غير ذلك اذا الى ان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء كان الجماد المتصوف بالسواد
وذلك محال لا يقال انما يكون كذلك اذا قيل ان ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء
كيف كان وذلك الشيء وليس كذلك اذ هو عبارة عن الحصول للقوة المدركة وايضا فحصول
السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه
مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم لانا نقول
اما الاول فظاهر البطلان لان حصول المدرك للشيء الادراك فلو كان الادراك عبارة عن نفس
حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له الصورة فلو حصلت
له الصورة فلا يقال انه غير مدرك وان لم تحصل له الصورة وما حصلت له الصورة
ايضا بالحالة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ولا يصدق انه حصل
له ادراك حقيقة السواد وهذا يلزم انه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك
حقيقة السواد واما الثاني فمع كونه ضعيفا ايضا اذ التجرد عن المادة اما ان يكون هو
نفس الحقيقة وهو باطل والا لكانت كل حقيقة تلك الحقيقة كانت هي مجردة واما
ان لا يكون وذلك يحقق قولنا ان العقل زايد على حضور ماهية المعقول والثاني
ما يدل عليه بوجه عام هو ان الادراك اذا كان عبارة عن حصول شيء مجرد للشيء مجرد فاذا
تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا اتصافه بصفة وجب ان يقطع بكون
ذلك المجهول عالما بتلك الصفة ومدركا لها ومعلوم انه ليس كذلك وانا نعلم العلم بانه تعالى
ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا التوقف في انه هل يكون عالما بذاته وهل يكون عالما بالغير
الى غير ذلك ولا بد لا لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما
الذي يدل بوجه خاص يختص بالادراك العقلي فهو ان يقول لا شك انا نعقل انفسنا فاما
ان يكون تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا او امرا زايدا عليها والاول باطل فانه اذا كان
تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون نفس علمنا بذواتنا
واما ان لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا فيمتنع
ان يدوم علمنا بعلمنا بذواتنا بدوام ذواتنا والمراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم
داعا ان يكون كل المراتب حاصلة بالفعل دفعة وهو محال وان كان الثاني فالكلام عليه كالكلام
الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسياتي ذلك ان شاء الله تعالى والثاني ان علم
الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم
للعالم لان الشيء يستحيل ان يكون حاصلا لنفسه لان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره

ولا يلزم من كون الحاصل لذاته العالم

وبها عنه

بل النفس جوهر قائم بذاته وهو حاصل لذاته فلما تعقلنا ان هويته المجردة حاصلة للشيء يكون معقولا
ان هويته المجردة قد حصلت لها حتى كان عاقلا ومما تعقلنا انه هوية مجردة كان عقلا
فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا
لا يكون ممتنعا لانا نقول لو كان كذلك لكان الشيء الواحد يمكن ان يكون حالا لاي نفسه ومحلا
لنفسه ومتقدما على نفسه ومتأخرا عن نفسه لان كون الشيء حالا ومحلا ومتقدما ومتأخرا
مركب [illegible] حالا في الغير ومحلا للغير وكان ذلك لا يمكن فكذا ما ذكرتموه واما قولهم انه بهذا الاعتبار
كذا او لذلك كذا فالمفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كان لفظة العقل والعاقل والمعقول
من الالفاظ المترادفة والبحث عنها لا يليق بالحقائق وان لم يكن واحدا فقد بطل قولكم ان كون
الشيء عاقلا لذاته عين ذاته واما ثانيا فان الادراك في الخيال ليس عبارة عن مجرد
حصول هذه الصور الخيالية في الخيال لانها عندهم حاصلة حال كونها حاصلة في الخيال لا يكون
مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك وحينئذ لا يكون
ادراك هذه الصور نفس حصولها وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما ثالثا
فان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع فلان ابن سينا ذكر في الشفاء ان الاشباح
منطبعة في الجليدية ثم ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وهذا يدل على
ان الابصار ليس هو الانطباع ذكر الشيخ فقد ثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن — نفس
نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا
فانه لا يقوم في الباصرة جسم خاص [illegible] والمبصر عند الجمهور هو [illegible] والله اعلم
المسئلة الرابعة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون امرا عدميا وذلك لانا
ندرك بالضرورة كوننا عالمين ومبصرين وسائر احوالنا النفسانية والعدم الصرف لا
يكون كذلك ولانه اذا كان عدميا فلا يكون عبارة عن عدم كان ذلك عدما للجهل مثلا
لا يكون علما بل لا بد وان يكون عبارة عن عدم الجهل [illegible] لا اعتقاد العقل المطابق
لم يلزم من عدمه العلم فانه يمكن ان يرتفعا معا وان لا يكون الشخص عالما بالشيء كان
ذلك امرا عدميا فالعلم الذي هو عبارة عن عدمه يكون امرا ثبوتيا وهذا ظاهر المسئلة الخامسة
في اقامة الدلالة على انه سبحانه وتعالى عالم وفيه طرق الاول انه تعالى فعل افعالا محكمة
متقنة وكل من كان كذلك كان عالما فالله تعالى عالم اما انه تعالى فعل افعالا محكمة فذلك ظاهر
يدل عليه ما في اعضاء الحيوانات من المشاعر الغريبة والمنافع العجيبة واما من صدر عنه — مشاعر
مثل هذه الافعال فهو عالم فذلك ظاهر لما ان العلم به ضروري قال فيه لا نسلم ان الافعال المحكمة
تدل على العلم وكيف والاحكام قد يذكر ويراد ايقاع الفعل مطابقا لما حصلت المواضعة
على حسب لما ان الناس اتفقوا على الحاد [illegible] مخصوصة

اذا به على الكلام وكان من اتى بكلام [illegible] مطابقا لما تواضعوا على تسميته فقد فعل فعلا محكما
وقد يذكر ويراد به ايقاع الفعل مطابقا للمنفعة والاول لا يدل على العالمية لان الاحكام بحسب
لا يتحقق الا بعد المواضعة ولا مجال للمواضعة في افعال الله تعالى والثاني كذلك فانه اما ان يعتبر
فيه كونه مطابقا للمنفعة من جميع الوجوه او كونه مطابقا لها من بعض الوجوه لا سبيل الى الاول
فان ذلك غير المنتهى ان افعاله تعالى لا تكون محكمة بهذا المعنى ولا يسعكم بيان كونها مطابقة للمنفعة
من الوجوه التي [illegible] بل لا بد من بيان انها من جميع جهاتها مطابقة للمنفعة ومعلوم ان
دعوى ذلك محال فضلا عن تصحيح الحجة واما الثاني فكذلك فان حاصله هو ان الفعل المطابق
للمنفعة من بعض الوجوه يدل على كونه عالما والمعنى بكونه مطابقا للمنفعة انه بحيث يمكن ان
ينتفع به واحد فيصح حاصل الكلام الى ان كل فعل يقع على وجه يمكن ان ينتفع به واحد فانه
يدل على كون فاعله عالما ومعلوم ان ذلك باطل فانه لا يصدر عن شيء من الاثار الا ويمكن ان ينتفع به واحد
باعتبار ما سواء كان ذلك الفعل صادرا عن العالم او عن غيره او عما لا يكون له شعور بما يصدر عنه
ولئن قال يمكن ان يكون المحكم عبارة عما يكون مطابقا للغرض فنقول فعله تعالى لا يمكن ان يكون لغرض
وذلك يعرف من بعد ان شاء الله تعالى ثم ان سلمنا ان افعاله تعالى محكمة فلم قلتم بان المؤثر فيها لا بد وان
يكون له شعور فضلا عن ان يكون له علم واما دعوى الضرورة فانه مختار المنتهى ان الحكماء باجمعهم
اتفقوا على ان تكون اعضاء الحيوان وترتيبها بقوة جسمانية عديمة الشعور والادراك وهي القوة
المصورة ولو كان كما ذكرتم لامتنع اتفاقهم عليه ولان كتابة هي الكتابة اذا اخذ يتفكر في
كتبه كل حرف يحتاج الى [illegible] عليه ولم يقدر على الكتابة الجيدة واذا ترك ذلك التفكر واسترسل
على مقتضى طبعه امكنه ان يكتب كما ينبغي وبالجملة فانه لم تكن الملكة النفسانية حاصلة لم يكن الفعل سهلا
ومهما حصل كان الفعل سهلا وان لم يكن العلم بكيفية تلك الافعال على سبيل التفصيل حاصلا
فعلم بان الفعل المحكم لا يتوقف على الشعور ثم من الجائز ان يكون اختصاص كل عضو من اعضاء
الحيوانات بكيفية مخصوصة لاستعداد خاص من جانب القابل لا التخصيص من جانب المؤثر وعلى
هذا [illegible] عن الشعور ثم ان سلمنا انه لا بد وان يكون للمؤثر شعور بتلك الافعال فلم قلتم بانه لا بد وان
يكون عالما بها ولم لا يجوز ان يكون ظانا لا يقال ان افعاله قد تكون محكمة وقد لا تكون فانه اذا كان
كذلك فقد يتفق ان يكون محكمة دائما ولان الافعال فيها الخير فقد يكون متكررة وقد لا يكون
والمتكررة نحو [illegible] والاتفاقيات فلا فانها من جملة ما لا يمكن ان يقال انها باسرها محكمة
ولئن سلمنا ان هذه الافعال المحكمة تدل على كونه عالما فلم لا يجوز ان يكون [illegible]
و[illegible] لذاته ثم انه اوجب لذاته موجودا عالما صدر عنه هذه الافعال ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على كونه تعالى عالما
لكن [illegible]
وانما هو [illegible] الاول انه تعالى

لحال اثبات

اذا علم شيئا كان علمه بذلك الشيء اما ان يكون عين ذاته او لا يكون لا وجه للاول والا
ذاته مع نفي كونه عالما حادثا يحوي انسانه في اثبات مع نفي ذاته وذلك باطل ولانه كونه
عالما من الامور الاضافية بخلاف الذات ولا للثاني لذلك لان صفة الشيء مفتقرة الى ذلك
الشيء والمفتقر ممكن والممكن مفتقر الى المؤثر وذلك ذاته تعالى وينعكس فيكون ذاته تعالى
فاعلة قابلة وذلك محال وذلك لان نسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان الثانية ان العلم بالشيء حالة نسبية بين العالم والمعلوم فتلك
الحالة اما ان يكون لها وجود في الاعيان او لا يكون فان لم يكن لم يكن الشيء في نفسه عالما
وان كان فهو المعلوم ان وجود النسبة يتوقف على وجود المنسوب والمنسوب اليه
محال ان يتوقف ثبوت علم الله تعالى بالاشياء على ثبوت تلك الاشياء وذلك باطل باتفاق
اصحاب الملل ولان علمه تعالى بالاشياء لما كان موقوفا على ثبوتها وثبوت الاشياء يتوقف
على ايجاده لها على علمه بها لامتناع الدور وحينئذ لا يكون صدور الفعل المحكم عن الفاعل
دليلا على كونه عالما الثالثة انه تعالى اذا علم شيئا علم ذاته فانه اذا علم شيئا لا بد وان يعلم كونه
عالما بذلك الشيء وحينئذ يلزم ان يعلم ذاته وهو امر حاله كما عتبر محال وذلك لان العلم
امر نسبي والنسبة لا تعقل الا بين الامرين والشيء الواحد يستحيل ان يكون منسوبا ومنسوبا اليه
الرابعة انه اذا علم شيئا وحينئذ يعلم كونه عالما بذلك الشيء بلساحة وانه محال لما سيأتي
من نفي المسألة الاخرى ان شاء الله تعالى الخامسة ان العلم اما ان يكون من صفات الكمال
وحينئذ يلزم احتياج ذات الباري تعالى الى ذلك العلم الذي هو غيره وحينئذ لا يمكن ان يكون متصفا
به ثم ان المخالفين قدحوا في كونه تعالى عالما بالجزئيات وفي علمه القدح في دلالة الاحكام
والمعول عليهم من الشبهات هو انه تعالى اذا علم ان زيدا ليس في الدار وعلم انه لا يكون فيها
فاذا دخل الدار فاما ان يبقى علمه تعالى بانه ليس فيها او لا يبقى فان بقي كان ذلك العلم جهلا
وان لم يبق فهو تغير عليه تعالى وذلك محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العلم بان زيدا ليس
في الدار هو بعينه يكون علما بكونه في الدار عند كونه فيها وحينئذ لا يلزم التغير لانا
التعين لكن لم لا يجوز ان يقال انه يتجدد التعلقات بحسب تجدد المعلومات لانا نقول في
الاول انه باطل لان الاعتقاد بكون الشيء حاضرا قبل حضوره جهل وبالعكس كذلك ولو كان
كذلك لكان احدهما مخالفا للآخر فيستحيل ان يكون احدهما عين الآخر ولان العلم مطابق للمعلوم
وعدم الشيء مغاير لوجوده فيستحيل ان يكون العلم المطابق لاحدهما عين العلم المطابق للآخر
لاستحالة كون العلم الواحد مطابقا للشيئين المختلفين وفي الثاني كذلك لان العلم بان زيدا

في الدار اما ان يزول عند دخول زيد الدار
اولا يزول فان لم يزل فهو نوع من الجهل
وان زال فحينئذ لا يمكن ان يكون ذلك التعلق بدونه علما

يعني ذلك التعلق والحلاج

في مسألة الحدوث فلا يكون حادثا ولو كان حادثا فاما ان يكون مسبوقا بتعلق آخر او لا يكون فان كان الاول
نحو الكلام في التعلق الاول فيلزم ان يكون كل تعلق مسبوقا بتعلق آخر وذلك محال لاستحالة
القول بحوادث لا اول لها وان كان الثاني لزم ان يكون الله تعالى قبل حدوث ذلك التعلق
ما كان عالما بالشيء اصلا وذلك محال في الشبهة الثانية هي انه لو كان عالما بالجزئيات لكان
جسما وذلك لانه اذا علم مثلا مربعا مجنحا ثم تعين منها ويميز عن آخر لذلك المربع عن آخر في
الوجود فلا بد وان يكون لذلك المربع وجود ذهني على ما مر ان ادراك المعدومات لا يكون الا
عند انطباع حقائقها في المدرك ولا بد ان يتميز موضع احد المربعين عن موضع المربع الآخر وقد
مر من قبل ان الحامل للصور الخيالية لا بد وان يكون جسما لكن كونه تعالى جسما من جملة المستحالات
فكذلك كونه تعالى عالما بالجزئيات والجواب اما قوله لانا نعلم ان الافعال المحكمة تدل على
العلم فنقول لما مر من قبل ولئن قال كيف تدل او لا يدري ان الاحكام عبارة عن المعنى الذي
مر ذكره او عن معنى آخر فنقول نعني به كون الشيء مطابقا للمنفعة المطلوبة منه مثلا المنفعة
المطلوبة من السكين هي القطع فاذا كان السكين مفيدا لكمال هذا المطلوب كان ذلك السكين
محكما في كونه سكينا قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان المؤثر فيها لا بد وان يكون له شعور قلنا
هذا من جملة الضروريات وكيف والعاقل اذا رأى خطا مستقيما اضطر الى العلم بان المؤثر
فيه كان ذا شعور وادراك واما اتقان الحكماء فذلك يحقق المنع فان الجمهور من الاطباء
اتفقوا على دلالة خلقة بدن الانسان على حكمة الله تعالى ومن اراد ذلك فعليه بكتاب
المنافع لجالينوس وفي كتب ابقراط واجلاء الطب حتى يعرف ثم القوة المصورة
وان كان لها شعور في تركيب الصور وترتيبها لكنه تعالى خلقها مسخرة في ذلك الناس
ولو كان كذلك لكان المؤثر فيها هو الغير هو الله سبحانه قوله ولان الماهر في الكتابة
اذا اخذ يتفكر في كيفيته فانه يتشوش قلنا هذا ما لكلا لكنه لا يمكن ان يكتب
بدون الشعور اصلا لان الشعور من اللوازم والحال ان يمكن من الحي الصادر من الكتب
لا شعور له كذلك قوله ثم من الجائز ان يكون اختصاص كل عضو من اعضاء الحيوانات
بكيفية مخصوصة لاستعداد خاص من جانب القابل قلنا انه من جملة ما قدمنا
الجواب عنه فلا مرة قوله لم لا يجوز ان يكون ذاتا قلنا لانا نعلم بالضرورة ان الظان
لا يمكنه الافعال الكثيرة على وجه الاحكام وفي القدح في مثل هذا الحكم من قبح في
الضروريات قوله ان الافعال قد يكون محكمة والمكلف مع غفلة عن الاحكام قلنا انه
في حيز المنع لما انها محكمة على التقدير الذي مر ذكره قوله لم لا يجوز ان يكون هنا محكما

وحمد لدا يه حوح اعلما

الشبهة

انه من جملة ما قدمنا من الجواب عنه فاعتبر بما عرفت في بيان كونه تعالى قادرا واما قوله في
الاولى انه تعالى اذا علم شيئا كان علمه بذلك الشيء اما ان يكون عين ذاته او لا يكون فنقول
انه لا يمكن ان يكون عين ذاته بل هو زائد على ذاته وذلك الزائد من مقتضيات ذاته
قوله الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قابلا وفاعلا معا قلنا سيأتي في باب الصفات
ابطاله ان شاء الله تعالى واما قوله في الثانية ان علمه تعالى بثبوت الاشياء يتوقف
على ثبوت تلك الاشياء فذلك غير مسلم والا لا يمكننا ان نتصور امورا ونحكم بامور
على امور وان كانت تلك الامور معدومة واما في الثالثة قوله ان علمه تعالى بذاته محال
لما ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون منسوبا ومنسوبا اليه فنقول انه لا يمكن من جهة واحدة
واما من جهتين مختلفتين فلا كما في علمنا بذواتنا وقد مر الجواب فيه انه يمكن
ان يكون عقلا وعاقلا ومعقولا واما في الرابعة قوله لما سيأتي من بعد فانه يعارض
بما سيأتي في تلك المسئلة ايضا وهي مسئلة كونه تعالى عالما بكل المعلومات واما في الخامسة
قوله ان العلم اما ان يكون من صفات الكمال او لا فان كان لا يكون فذلك ضعيف جدا
وهو من قبيل الكلام المبني على الحسن والشرور والكمال والنقصان وكل ذلك اقناعي
لا يفيد في بيان الحقائق واما الجواب عما تعرض له بعض المخالفين فذلك
يعرف من بعد فانه تعالى اذا كان عالما بجميع المعلومات كان عالما بالجزئيات لا محالة
واما قولهم في الاول انه اذا لم يكن ناجيا فقد نجيب بقول المعتزلي في الاحوال بالاضافة
وذلك لا يكون محالا وقولهم في الثاني ان ادراك المعدومات لا يكون الا عند انطباع
حقائقها فذلك في حيز المنع لما انه يتوقف على صحة الانطباع والصحة في حيز المنع والله اعلم
والثاني من الطرفين في بيان كونه تعالى عالما فهو انه قد تقرر من قبل انه تعالى قادر
والقادر هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء لا يتحقق
الا بعد تصور حقيقة ذلك الشيء فيكون الباري تعالى متصورا لحقائق الاشياء وتلك
الحقائق يقتضي لذاتها ان يكون لها لوازم وتصور حقيقتي اللازم والملزوم يقتضي لذاته
التصديق بثبوت احدهما للاخر فيكون ذلك التصديق حاصلا فحينئذ يلزم انه تعالى تصورا
وتصديقا المسئلة السادسة في تزييف طرق الفلاسفة في اثبات كونه تعالى عالما لهم
في ذلك طرق ثلاث الاول هو تعالى يجب ان يكون عالما بذاته وانه لا يمكن ان يكون عالما بذاته ولا
وان يكون عالما بغيره والثاني انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ولا يمكن ان يكون عالما بغيره
الا وان يكون عالما بذاته وهذا هو الذي اشار اليه الشيخ في الاشارات وتجريده انه تعالى اذا لم يعقل

عله العقل غيره لم يلتفت عليه العقل

ان كان يعقل

ذاته لكن لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فيجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته مع الشرطية
شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه يعقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بالشيء اذا لم يكن
ممتنعا لم يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه
عالم بكونه عالما بالشيء انه عالم بان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء
بشيء لا بد وان يكون عالما بالموصوف وبالصفة معا لما ان التصديق مسبوق بالتصور
فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب ان يكون عالما بذاته واما بيان صدق المقدم فهو انه
تعالى موجود مجرد قائم بنفسه وكل ما يكون كذلك فلا يمتنع ان يعقل غيره اما الصغرى
فبيانها مما تقدم بعد واما الكبرى فلان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة
وكل ما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يكون
معقولا مع غيره صح ان تقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي
حصول ماهيتها في العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية
اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ان تقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حلولها
في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال فان حلولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها
لذلك الجوهر فلو توقف صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك
الحلول هو نفس المقارنة لكان صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وذلك محال
اذ الامر على العكس فثبت انه لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر فاذن
تلك الماهية المجردة سواء حصلت في الذهن او في الخارج فانه يصح ان تقارنها غيرها ولا نعني
بالتعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فثبت ان كل ماهية موجودة في الخارج فانه
يمكن ان تقارنها سائر الماهيات فكل مجرد ذات يمكن ان يعقل غيره فالباري تعالى كذلك
يمكنه ان يعقل غيره وكل ما كان ممكنا في حقه كان واجبا لاستحالة حاجته الى غيره فاذن
هو تعالى يجب ان يعقل غيره ويلزم من ذلك كونه عاقلا لذاته فيجب اذن ان يعقل غيره
وذاته وهو المطلوب والحق في الاعتراض عليه فذلك ان نقول انا لا نسلم ان كل من يعقل
من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فانه وان كان قطعيا لكنه لا يستمر على
طريقتكم الاولى انه يمكننا ان نقول في الشخص المعين انه انسان وانه ليس بفرس ثم ليس هنا
واحد يكون مدركا لهذا الانسان وللانسان ثم قد كان عندكم المدرك لهذا الانسان القوى
الجسمانية وللانسان النفس فلو كان كذلك فلا يجب ان يكون الحاكم بشيء على شيء مدركا لهما جميعا

واللاز

ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم بان كل مجرد

من الضرورات

فانه يمكنه ان يعقل غيره ولما قوله كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فذلك لا يكون
بل يكون مما يفتقر الى البرهان ولان حقيقة الله تعالى غير معقولة للبشر وكذا حقائق
المفارقات وحقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة بل المعقول للناس من هذه الامور
لوازمها السلبية او الاضافية وبهذا ظهر الفساد ما نقضوا له من قوله فانه لا يمكن ان
يقال انه يصح ان يقارن ذاته غيره ولا يمكننا ان نعقل ذاته تعالى مع ساير الماهيات ثم ان سلمنا
ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح
ان يكون معقولا مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح الا ان يكون معقولا مع غيره سلمنا انه
يصح لكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع تعقل كل ما عداه حتى يمكن ان يقال ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل كل ما عداه ولئن سلمنا ان كل ماهية مجردة فانه يمكن ان يكون معقولة مع ما عداها
فلم قلتم انه اذا صح ذلك صح ان يكون لها عينيتها مقارنة لماهية غيرها فان قولكم ان العلم بالشيء عبارة عن
حصول ماهيته في العالم ممنوع وكل ذلك الكلام فيه ما مر في مسئلة العاقلية ثم ان سلمنا ان
كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ساير الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة
حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز ان يكون شرط هذه الصحة حلولها في النفس
او يكون وجودها في الخارج مانعا عن ذلك قوله لو توقف صحة هذه المقارنة على
حصولها في النفس لزم تاخر الصحة عن الوجود قلنا هذا الكلام من المغالطات وذلك لان مقارنة
الشيء تقع على اقسام ثلاثة مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة الحالين
في محل واحد وهذه الثلاثة كانها انواع تحت جنس هو المقارنة ثم انه لا اشكال ان الذي
يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه ساير الانواع من ذلك الجنس وكذا العرض
يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس ولا انقسام للاربعة من الجوهر كذا
مقارنة المحل للحال من غير عكس اذا عرفت ذلك فنقول لما ثبت ان التعقل عبارة عن
حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا المقارنة بينهما مقارنة
حالين في محل واحد فاذا اردنا ان نبين صحة هذا النوع من المقارنة لا يكون متوقفا
على كون الماهية موجودة في العقل ثم يكفيه هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل
غير موقوفة على حصولها فيه فانه لم يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة عليه
توقف النوع الاخر فهنا لم يثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على
حلولها في الجوهر العاقل لا يلزم منه ان يصح مقارنة المحل للحال وهو ان العاقل الذي يعقل غيره
اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد يلحقه الخلل ثم ان ذلك من المغالطات

ثم ان سلمنا ان هذا الكلام المقارنة

متساوية في الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية
فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والخارجي مستغن عن ان يكون كذلك
ولانه قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الظاهرة على خلاف الذهني
ثم سلمنا ان ذلك لا يمتنع بالنظر الى الماهية وبالنظر الى الوجود لكن لا اشكال ان الماهية
الذهنية مغايرة بالتشخص للماهية الخارجية فلم لا يجوز ان يكون التشخص شرطا في احد الطرفين
لتلك المقارنة او مانعا عنها في الطرف الاخر ثم ان سلمنا ان ذلك غير مانع لكن لم لا يجوز
ان يكون لتلك الماهية حال كونها خارجية لها الا انه يمتنع من ذلك الاتفاق لا مانع من التعقل
الا المادة لانا نقول هذا هو محض المنع فما الدليل عليه ثم ان سلمنا ان كل مجرد فانه يصح
ان يقارنه ساير المجردات على الاطلاق لكن لم قلتم انه اذا صح ذلك لزم صحة كون المجرد عاقلا
لما عداه بل لو ثبت ان العلم نفس هذه المقارنة لتم المقصود حاصلا لكن الفلاسفة
ما توانوا في تصحيح هذا المقام بل لئن نحن قد بينا فساد ذلك ثم ان سلمنا انه يصح ان يعلم
غيره فلم قلتم انه يجب اما قوله كل ما كان ممكنا في حقه فلا بد وان يكون واجبا فذلك في حيز
المنع والكلام فيه قد مر في مسئلة الحدوث والطريق الاخر هو ان في مسئلة صفوان
البارئ تعالى يعقل ذاته ومتى كان كذلك وجب ان يعقل غيره بيان الاول انه تعالى مجرد
عن المادة يعني ليس بجسم ولا جسماني وكل من كان كذلك فانه يعقل ذاته وكذلك الا لان ذاته
وهو المعنى بكونه عالما لانا نعقل ذواتنا وذلك عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
فعقلنا لذواتنا اما ان يكون بمعنى حصول ذواتنا عند ذواتنا او هو عبارة عن
حصول صور مساوية لذواتنا والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثلين فتعين الاول
وذلك حاصل لكل الذوات المجردة فاذن لا بد وان يكون كل مجرد عاقلا لذاته لان الانفعال
حصول ذاته لذاته غير معقول الا حصول الشيء لما يعقل عنه لانا نقول قد بينا
من قبل ان حصول الشيء عند الشيء اعم من حصوله عند نفسه ولا يلزم من نفي الاخص نفي
الاعم وانما قلنا انه يصح ان يعقل ذاته وذلك فيتصاف ذاته الى حاله واذا ثبت انه تعالى
عالم بذاته فنقول انه يجب ان يكون عالما بما بعد الجملة سوى ذلك لانه تعالى علة لما عداه مبدأ لغيره
الذي كان في تلك الصورة فاذا علم ذاته وذاته علة لانه مبدأ الغير فلا بد وان يعلم غيره ثم اذا علم ذلك
الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وهكذا الى ان علمهما بانه عالم بكل ما عداه وذلك هو المطلوب
ولكن الاعتراض عليه ان نقول لا نسلم ان كل مجرد يجب ان يعقل ذاته قوله كل مجرد فله ذاته
وكل ما له ذاته فانه يعقل ذاته قلت هذا الكلام

ذلك لكن

وهو ان كل مجرد فله ذاته كلام غير معقول فانه لا يعقل الا بين امرين كما مر ثم ان سلمنا
لم قلتم بان كل ما له ذاته فانه يعقل ذاته قوله لان التعقل عبارة عن كذا قلنا لا نسلم
بل التعقل عبارة عن حالة نسبية اضافية وهذه الحالة حاصلة في حقنا لكن لا يلزم
ان يكون حاصلة لكل مجرد ولئن سلمنا ان التعقل عبارة عما ذكرتم لكن ذلك انما يخالف
بالماهية للذات الذي تعالى فلم قلتم بانه عبارة عن ذلك في حقنا وفي حقه تعالى كذلك
ثم ان سلمنا انه تعالى يعقل ذاته لكن لم قلتم بانه يلزم منه ان يعقل غيره قوله لان ذاته
لذاته مبدأ الغير فلما كونه مبدأ الغير امرا اضافيا فيكون مغايرا للذات المخصوصة فلم قلتم
بانه يلزم من تعقله لذاته تعقل ذلك الامر الاضافي بل لا يلزم والا يلزم انا اذا علمنا شيئا
ان نعلم جميع لوازمه القريبة والبعيدة لا يقال انما ثبت ان العلم بكون الماهية معقولة
كون تلك الماهية مقارنة للجوهر المجرد ثبت ذلك في حقه تعالى لانا نقول لا نسلم ان المجرد
المقارنة نفس العلم بل هو امر زائد عليها على ما مر ولئن سلمنا ذلك لكن شرط المقارنة
كون المقارن امرا ثبوتيا في الخارج والا لوجب ان يعرف بالضرورة جميع الصفات
السلبية التي لذهننا ومعلوم انه ليس كذلك لكن المبدأية ليست من الصفات الحقيقية
بل هي من الصفات الاعتبارية والا يلزم التسلسل على ما مر المسألة السابعة لنفسنا
ان الله تعالى عالم بالاشياء الازلية وذلك لان كونه تعالى عالما اما من ذاته واما من شيء
مفوض ذاته على اختلاف المذهب فاقتضاء ذاته لا يخلو اما ان يتوقف على شرط او
لا يتوقف فان لم يتوقف فظاهر وان توقف فذلك لكان ذلك الشرط قديما والا
يلزم الدور فانه اذا كان حادثا كان احداث الله تعالى اياه وايجاده اياه
يتوقف على كونه تعالى عالما فان قيل العلم لا بد وان يكون متعلقا بالمعلوم والمتعلق
بالمعلوم قبل وجود المعلوم محال فنقول انه ينتقض بعلمنا بالاشيا قبل
وجودها المسألة الثامنة في انه تعالى عالم بجميع المعلومات والحجة عليه
انه يصح ان يعلم جميع الاشيا والمقتضي لكونه عالما بالاشيا هو ذاته اما بواسطة
او بغير واسطة على ما عرف والمقتضي اذا اقتضى لذاته امرا من جملة امور صح ان
جميع تلك الامور يكون ممكنا فانه لا بد وان يقتضي كل تلك الامور وذلك لانه اذا كان
ممكنا فلا يكون تاثيره في البعض اولى من تاثيره في الباقي وحينئذ اما ان لا يؤثر في شيء
اصلا وذلك باطل لما مر انه تعالى عالم واما ان يؤثر في الكل حتى يكون عالما بكل المعلومات
وهو المطلوب فان قيل لا نسلم انه تعالى يصح ان يعلم جميع الاشيا ولئن قال انه حي وكل حي
يصح ان يعلم كل شيء فنقول الحي اما ان يعتبر

300

لا يستحيل ان يعلم جميع المعلومات

ان يفسر بانه الذي لا يستحيل ان يعلم او بانه الموصوف بصفة لاجلها لا يستحيل ان يعلم
او بامر اخر والاول لا يصح فان المعنى بقولنا لا يستحيل ان يعلم هو انه لا يستحيل
ان يعلم في الجملة وانه لا يفيد فانه لا يلزم منه ان يعلم جميع المعلومات في انه لا يفيد
ايضا فان كونه تعالى حيا بهذا المعنى يجيز المنع والثاني لا يصح ايضا لما ان اتصافه
بتلك الصفة ممنوع ولئن سلمنا اتصافه بتلك الصفة لكن هذه الصفة صفة لاجلها
يصح ان يعلم به الجملة او يصح ان يعلم جميع المعلومات والكل ممنوع لما مر والا ان
الاول مسلم لكن مع انه لا يمكن ان يعلم جميع معلومات لا نهاية لها على التفصيل ثم ان سلمنا
انه تعالى يصح ان يعلم جميع هذه المعلومات لكن على سبيل الافراد ام على سبيل الجمع
الاول مسلم والثاني ممنوع لانه لا يقال لما كان كل واحد من تلك المعلومات صحيحا عليه
تعالى فاقتضى المقتضي للبعض ليس باولى من اقتضائه للكل فيجب ان يقتضي البعض
وجب ان يقتضي الكل فنقول هذا انما يقتضي ان يصح العالمية تعالى لجاذبها لا نهاية
له لان تلك الصحة لذاته اما بواسطة او بغير واسطة ومن المعلوم انه تعالى لا يقدر على ايجاد
ما لا نهاية له دفعة ولئن سلمنا انه تعالى يصح ان يعلم جميع المعلومات معا فلا نسلم انه
يجب ذلك قوله المقتضي لكونه تعالى عالما هو ذاته اما بواسطة او بغير واسطة قلنا
لم لا يجوز ان يكون هنا قدكم امر يقتضي لذاته العالمية لذات الله تعالى بالبعض من الاشيا
دون البعض ثم لا يمكنكم الرجوع في ابطال هذا الاحتمال الى السمع فان ذلك يفضي
مقتضى الى الدور ولئن سلمنا ان المقتضي ذاته تعالى بواسطة او بغير واسطة فلم قلتم بانه يقتضي
كل العالميات واما قوله المقتضي ليس بان يقتضي البعض اولى من ان يقتضي الكل
قلنا كذلك حصر المنع لما ان الصحة الكل نظرا الى القبول او نظرا الى الذات الاول
مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه تعالى لكونه حيا يصح ان يتصف بجميع العالميات
لذاته فقبول جميع العالميات ولا يلزم من كون ذاته قابلة لجميع العالميات
كونها مؤثرة في جميع العالميات بل يستحيل ان يكون الذات بالنسبة الى جميع العالميات
في القبول على السواء وفي التاثير لا يكون على السواء ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات لكن هاهنا شبهة يقتضي نقيض ذلك الشبهة الاولى
هو انه تعالى اذا كان عالما بجميع الاشيا كان اذا علم شيئا عالما بكونه عالما بذلك الشيء
وعلى هذا الى ما لا نهاية فيلزم وجود علوم غير متناهية يحتاج بعضها الى البعض فيلزم علل
ومعلولات لا نهاية لها وذلك محال ثم انه تعالى عالم بما لا نهاية له عندكم فيلزم
كونه عالما بالكل وحصر معلوم

لامر

غير متناهية فيكون له تعالى علوم غير متناهية دفعة قولا فيكون له تعالى علوم غير متناهية
بل مرارا غير متناهية قلنا لا نسلم انما يلزم هذا اذا جعلنا العلم بالعلم بالشيء غير العلم
بذلك الشيء لانا نقول ان عنيتم بالعلم هذا التعلق استحال ان يجعل العلم بالشيء
نفس العلم بالعلم به لوجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان نسبة الشيء الى شيء
مغايرة لنسبته الى شيء اخر الثاني انا اذا عقلنا شيئا ثم استحضرنا في ذهننا
كوننا عالمين بذلك الشيء وجدنا تفرقة بديهية بين الامرين الثالث انه اذا كان
ذلك نفسه كان كل من علم شيئا فقد علم كونه عالما بتلك المراتب الغير المتناهية
ولما بطل ذلك ثبت ان تعلق العالم بالمعلوم مغاير لتعلقه بذلك التعلق وان عنيتم
به لا نفس هذه النسبة التي بين النفس وبين المعلومات بل صفة يلزمها هذه النسبة
فهب انه كذلك وان تلك الصفة صفة واحدة ايضا لكن يتعدد تعلقاتها بحسب تعدد
المراتب وحينئذ يعود الاشكال الثالثة لو كان عالما بجميع المعلومات لزم ان
يفرق بين الحيوانات والجمادات في عدم الاقتدار على شيء [illegible] فعل وذلك لانه تعالى
اذا علم جميع الاشياء علم كل واحد انه ايش يفعل وايش لا يفعل ولا يمكن ان يوجد
على خلاف علمه فيكون جميع الاشياء اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع ولو
كان كذلك كان قول البصير للعنزة اسقني الماء بارد لا معنى له كقوله للكوز او للجدار
اسقني الماء فان ذلك باطل فان ذلك كذلك الخامسة ان كل معلوم متميز عن غيره
وكل متميز عن غيره متعين خارج عنه وكل ما عين خارج فهو متناه وكل معلوم فهو متناه
فغير المتناهي لا يكون معلوما الرابعة ان المعلومات المتناهية اذا اخذ منها الغير
تارة وبدون ذلك الغير اخرى فالاول زائد على الثاني بمقدار ذلك الغير لاستحالة
الشيء مع الغير كهو لا مع غيره والزائد متناه بالضرورة الخامسة معلومات الله تعالى
اكثر من مقدوراته وما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه والجواب قوله
لم لا يجوز ان يصح عليه العلم ببعض الاشياء دون البعض قلنا لان جميع الاشياء بالنسبة الى
حضرته تعالى على السواء قوله الواحد منا لا يصح ان يعلم معلومات غير متناهية قلنا
لا نسلم بانه لا يصح ولئن سلمنا لكن الممتنع هو الحصول على سبيل الجمع قوله اذا صح علينا
على سبيل البدل امراد دون الجمع فلم لا يصح مثله في حقه تعالى قلنا لا يبعد ان يكون الشيء ممتنعا
في حقنا وان لم يكن ممتنعا في حقه تعالى والدليل عليه ما قد مر غير مرة في حدوث الاجسام
وعن قولهم لا يجوز ان يكون كونه تعالى عالما معلولا والا لزم [illegible] قلنا القول بذلك باطل على
ما سيأتي قولهم لا يجوز

ان يكون نسبة ذاته الى جميع العالميات بحسب القبول على السواء وحينئذ لا ينتهي الا على السواء
301 قلنا فهذا امر جهة العروض ثابت والا لا يكون نسبة جميع الاشياء الى حضرته على السواء
[illegible] الاقتدار على كل واحد منها وذلك محال واما قوله في الشبهة الاولى انه يلزم
التسلسل فذلك مسلم لكن الباطل هو التسلسل الذي لا اول له وهنا ليس كذلك لان هنا
معلوما اولا ثم يصير العلم به معلوما ثانيا فهلم جرا واما قوله في الثانية فقوله انه
يلزم ان يكون الحيوان جاهلا بحركة الجماد [illegible] فيه فلا حرج في مثله خلق الافعال
واما في الثالثة فقوله كل معلوم متميز عن غيره قلنا كل واحد من المعلومات وحده متناه
واما جميع المعلومات فلا يمكن ان يتميز في الذهن عن غيره والذهن حتى يتوسط الى الغير
فقد اعرض عنه واما في الرابعة جميع المعلومات عند نقصان البعض منه اقل
مما هو مع [illegible] الزيادة والنقصان لا يفيد التناهي على الاطلاق وهذا هو
الجواب عن المقدورات والمعلومات **الفصل السابع في الصفات** وفيه مسائل
واحدة وهي انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة كل من اثبت انه تعالى عالم قادر اثبت
له تعلقا بالمعلوم والمقدور ثم اختلفوا في ان ذلك التعلق بين نفس الذات وبين المعلوم
والمقدور او بين صفة حقيقية قائمة بالذات وبينهما والذين اثبتوا صفة منهم من زعم
ان تلك الصفة غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ومنهم من جعلها معلومة
في نفسها موجودة في ذاتها وهو مذهب الاشاعرة والحجة عليه ان كون الله تعالى عالما
لا يخلو من ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل فانه اذا كان امرا عدميا لم يكن
اي عدم كان بل لا بد وان يكون عبارة عن عدم الجهل والجهل حينئذ اما ان يعني به عدم
العلم او اعتقادا مضادا للعلم فان كان الاول كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا ثبوتيا
وان كان الثاني لم يلزم من عدم الجهل بهذا المعنى حصول العلم كما في الجماد فثبت
ان كونه تعالى عالما امر ثبوتي ثم انه لا يخلو من ان يكون نفس ذاته تعالى او لا يكون
والاول باطل لان المفهوم من كونه قادرا غير المفهوم من كونه عالما ولا يمكن ان يكون للذات الواحدة
حقيقتان مختلفتان فثبت الثاني وحينئذ يلزم ان يكون امرا ثبوتيا زائدا على ذاته تعالى وذلك الزائد
لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا غير اضافي فان الامور الاضافية [illegible]
يتوقف كونه عالما او قادرا على وجود المعلوم والمقدور ولا وجود لهما في الازل فلا حاجة الى الله
تعالى وانه يتوقف على كونه عالما وقادرا في الازل واذا لم يكن اضافيا يلزم ان يكون كونه
تعالى عالما امرا ثبوتيا زائدا غير اضافي ولا نعني بالصفة الا ذلك فان قيل لم قلتم
بانه لا يمكن ان يكون امرا عدميا قوله انه اذا كان عدميا كان عبارة عن عدم الجهل قلنا ما الدليل
عليه ثم لا يجوز ان يكون

ولئن سلمنا

عبارة عن عدم كون الشيء محجوبا عن الغير او عن عدم المادة وعلائقها على ما ذهب اليه الفلاسفة الا
انه لا يمكن ان يكون علما حقيقيا فانه لا يجوز ان يكون عبارة عن نفس الذات فان المفهوم من كونه عالما مغاير
للمفهوم من كونه قادرا فاذا ذلك ينتقض بهذه الصورة وهي ان المفهوم من كون الجوهر جوهرا مغاير
للمفهوم من كونه ذاتا لما ان مفهوم الذات حاصل لله تعالى دون مفهوم الجوهر ولا يلزم ان يكون
كون الجوهر جوهرا زائدا على كونه جوهرا ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان كونه تعالى عالما وقادرا امرا
لا يرجع الى نفس الذات لكن هنا ما يدل على نقيض ذلك وهو انه اذا كان زائدا يلزم ان يتعلق
بكل عالمية عالمية اخرى وذلك محال اذا كان تعالى عالما بجميع المعلومات التي لا نهاية لها ولئن سلمنا
كونه زائدا لكن لم لا يجوز ان يكون امرا اضافيا وهو التعلق المخصوص فانه لا امور الا اضافية مشروطة
وجودها بوجود المضافين قلنا انه ينتقض بالامكان فانه عبارة عن صحة اتصاف الماهية بالوجود
فيكون اضافيا مخصوصا بين الماهية والوجود ولا يتوقف تحققه للامكان على الوجود لاستحالة
الدور وكذلك ينتقض بالتقدم الزماني وبالتاخر كذلك فانه وصف اضافي لا يتوقف وجوده
على وجود المضافين ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ما ادعيتم لكن هنا شبه توهم نقيض ذلك وهي
على وجهين منها ما يدل على نفي الصفات مطلقا ومنها ما يدل على نفي كل واحد منها على الخصوص
اما الاول فذلك من وجوه لكنا لا نذكر الا الذي كان عمدة تلك الوجوه وهي على سبيل ما مضى الاول ١٠
وهي حجة الفلاسفة لو كان لله تعالى صفة لكانت تلك الصفة اما واجبة لذاتها او غير واجبة
والاول باطل لاستحالة التعدد في الواجب والثاني كذلك فانها اذا لم تكن واجبة كانت ممكنة محتاجة
مفتقرة الى السبب وذلك السبب ليس الا الذات الموصوفة بتلك الصفة فيكون الذات قابلة لتلك
الصفات وفاعلة لها وذلك محال لما مر والثاني لو كانت ذاته تعالى موصوفة بصفات
قائمة بها لكانت الحقيقة الالهية مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات ولو كانت كذلك لكانت
ممكنة لافتقارها الى الغير وهو جزؤها فيلزم ان يكون الواجب لا واجبا هذا خلف وذلك محال
الثالث لو كانت عالميته تعالى وقادريته لاجل صفات قائمة به لكان البارئ تعالى محتاجا الى
تلك الصفات لكن الحاجة على الله تعالى محال فبطل القول باتصافه بها الرابع الصفات القديمة
لا بد وان يكون مساوية للذات القديمة في القدم والقدم لا يمكن ان يكون حقيقة الذات ولا يمكن ان يكون
داخلا فيها كذلك فيكون خارجا عنها وانه هو الذي شرع عن الحقيقة لما انه تعالى لا يشتبه عن
الغير الا به والاشتراك في اللازم الذي شرع مما يوجب الاشتراك في الحقيقة والحال [illegible]
لعدم الحقيقة ولعدمها ايضا وانه ما ينافي كونه كاشفا فانه لا يلزم من العلم به العلم
بتلك الحقيقة حسبما مضى من كونه تعالى حيا عالما قادرا امورا واجبة والا لكانت ممكنة
فلا يلزم من فرض زوال هذه الصفات محال ثم الامور الواجبة لا يمكن تعليلها

فاما اذا قررنا عنهم تلك العلة

فاما ان يكون العالمية مثلا باقية وحينئذ يلزم ان يكون غنية عن تلك العلة فلا يكون معللة بالعلم واما
302 ان لا يكون باقية وحينئذ يلزم ان لا يكون اتصاف الذات بها واجبا وقد فرض كذلك هذا خلف
السادس اذا كانت عالميته تعالى بواسطة العلم فلا يكون هو من مقتضيات ذاته تعالى
ولا يكون من لوازم ذاته كذلك بل من لوازم المجموع ولو كان كذلك فلا يمتنع وجود الذات بدونها
وذلك محال على ما عرفت السابع لو كان للبارئ تعالى صفة لكانت حقيقة تلك الصفة مخالفة لحقيقة
الذات واخص مراتب المخالفة الغيرية فيلزم ان يكون في الوجود قديم هو غيره تعالى وهو كفر وذلك
محال بالاتفاق واما الثاني فهو الوجوه المخصوصة بما يدل منها على نفي العلم خاصة فهي اربعة
الاول لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثل علمنا وذلك لان العلم متعلق بالمعلوم فلو كان لله تعالى
علم لكان تعالى متعلقا بعين ما تعلق به العلم الحادث على وجه واحد على طريقة واحدة اما انه
متعلق بالمعلوم فظاهر واما انه متعلق بما تعلق به علمنا فلانه متعلق بهذا السواد وعلمنا
ايضا متعلق به واما انه على وجه واحد فلذلك احترازا عما اذا كان احد المتعلقين قدرة والآخر
علما او ان كانا علمين لكن احدهما علم متعلق به على الجملة والآخر على التفصيل واما على طريقة
واحدة فلذلك احترازا عما اذا كان احد المتعلقين يتعلق تعلق العالمين والآخر يتعلق تعلق
العلم بهم كل عليه هذا تشاكهما فلا متزوان يكونا مثلين وذلك لان هذا التعلق اخص آثار
تصدر عن العلم فكان كاشفا عن حقيقته والاشتراك في الاثر الذي هو اخص موجب للاشتراك
في الحقيقة على ما مر مثل تماثل هذين العلمين وذلك محال فان المثلين يجب اشتراكهما في جميع
اللوازم فيلزم ان يكون العلم القديم حادثا وذلك محال الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بمعلومات
لا نهاية لها بالاتفاق فلو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم تلك المعلومات بعلوم غير متناهية او يعلم
متناهية او بعلم واحد والاقسام كلها باطلة اما الاول فلما مر من قبل ان الموجودات التي
لا نهاية لها عددا محال ولان كل عدد موجود فانه يتصف اقل من مجموعه وكل ما كان كذلك فهو
قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيا واما الثاني فلانه يقتضي تعلق العلم الواحد
بمعلومين او اكثر على التفصيل وذلك محال من وجهين احدهما انه ما من معلومين الا
ويمكن ان يعلم احدهما دون الآخر فلو كان في العلم ما اوجب كون الحي عالما بمعلومين على الوجه
الوجوب لاستحال العلم باحد ذينك المعلومين الا مع العلم بالآخر وثانيها انه لو تعلق العلم
الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بهما اولى من تعلقه بالمعلوم الثالث والرابع فيلزم تعلق العلم الحادث
بما لا نهاية له وذلك محال واما الثالث فهو فيه من الوجهين ايضا ولما كانت الاقسام باطلة
كان القول بكونه تعالى عالما بالعلم باطلا الوجه الثالث لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يكون
عالما بعلمه او لا يكون والثاني ظاهر الفساد بالاتفاق والاول لا يخلو ان يكون عالما بذلك العلم لانه

او بذلك العلم او بعلم آخر فان كان الاول

جاز ذلك

فاذا جاز ان يعلم علمه لذاته جاز ان يعلم سائر المعلومات لذاته واما الثاني فلانه جاز ان يعلم نفسه
ويعلم بنفسه حتى يعلم السواد وينتفي ذلك السواد لا انا نعلم واما الثالث فلان الكلام في
العلم بالعلم الذي هو الحاصل في العلم الاول فيفضي الى احتياج كل علم الى علم اخر لا الى نهاية وذلك
محال الوجه الرابع لو كان عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم لقوله
تعالى وفوق كل ذي علم عليم وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم فهذه هي الوجوه الدالة
على نفي العلم خاصة واما ما يدل على نفي القدرة خاصة فوجهان الاول لو كان قادرا
بالقدرة لاستحال منه فعل الاجسام لكنه فاعل للاجسام فيستحيل ان يكون قادرا بالقدرة
بيان الشرطية انا لا نقدر على فعل الاجسام وانما لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة فلو
كان الباري تعالى قادرا بالقدرة لاستحال منه ذلك اما انا لا نقدر على فعل الاجسام فظاهر اذ العلم
بالعجز علم ضروري لا يحتاج الى البيان اصلا ولئن قالت سلمنا انا لا نقدر عليه ابتداء لكن لم قلتم
بانا لا نقدر عليه بطريق التولد فنقول انا لا نقدر على فعل اجسام يقدر عليها الباري
تعالى لا ابتداء ولا تبعا وان كنا نقدر على جنس الاجسام التي مر ذكرها من متولد وهم كذلك
واما انا لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة فللشاهد بشمولها هذا الحكم فلا بد
من ان يعلل ذلك لعلة بشمولها وليس ذلك الا كونها قدرا الثاني انه تعالى اذا كان قادرا
يستحيل منه الفعل الا بايجاد ذاته التي هي محل القدرة والمعنى من اعمال المحل ان يحصل
الفعل في محل القدرة او يحصل بسبب الفعل في محلها ولهذا لا يصح ايجاد فعل في غيرنا
بالقدرة التي فينا واما ما يدل على نفي الحياة خاصة فهو انه تعالى لو كان حيا بالحيوة
لصحت الشهوة والنفرة في حقه تعالى لان الحيوة وهو في الحي امران متلازمان بدليل ان الظاهر
وليس لم يصح عليه امتنع كونه تعالى حيا بالحيوة فهذا جميع ادلة المعتزلة على نفي الصفات
والجواب اما قوله لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون امرا عدميا فنقول لما
مضى لان العالمية مما يمتنع وصف المعدومات به والاوصاف العدمية لا يمتنع وصف
المعدومات بها بل يجب والا لوجب الاتصاف بالنقائض وذلك محال فيلزم ان لا يكون
العالمية من الاوصاف العدمية قوله لم لا يجوز ان يكون عبارة عن كون الشيء مجردا عن الغير
او عن عدم المادة وعلائقها قلنا لما مر من قبل فانه يكفي في ابطاله ولان العلم يمكن ان
يتخصص بخصيص المعلومات فانه لا يمتنع ان يكون الشيء عالما بشيء دون شيء اما سلب
المادة فانه لا يمكن ان يتخصص بخصيص المعلومات فلا يمكن تفسير العالمية بالتجرد
عن المادة اذن قوله المفهوم من كونه عالما مغاير للمفهوم من كونه قادرا ينتقض بهذه

الصورة وهو ان المفهوم

ما ذكرتم وهو انه

غير مفهوم ذلك

ولان المفهوم من كون الجوهر جوهرا مغاير للمفهوم من كونه ذاتا قلنا اذا كان مفهوم هذا اللفظ
كانت المغايرة متحققة لا محالة فلو كان المفهوم من كون الشيء موجودا عين المفهوم من كونه جوهرا لكان
المفهوم الاول عين المفهوم الثاني بالضرورة فيكون بيانا على ذلك قوله ما ذكرتم وان دل على ان كونه
تعالى عالما وقادرا امرا زائدا على نفس الذات لكن هنا ما يدل على نقيض ذلك قلنا هذا من
جملة ما قد سبق الجواب عنه في مسئلة العالمية وايضا نقول هذا لو كان علمه بالشيء نفس ذاته لكان العلم
بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء الذي هو نفس ذلك الشيء فيلزم ان يدوم العلم بالعلم بالشيء بدوام ذلك الشيء
ثم الخلاف في المرتبة الثالثة نحو الخلاف في المرتبة الاولى وحينئذ يلزم ان يكون الانسان عالما بهذه المراتب
الغير المتناهية على الدوام وذلك باطل ثم العالمية من حيث هي العالمية لا يختلف بالشاهد والغائب وفي
ان يكون كونه تعالى عالما حكما زائدا على ذاته قوله سلمنا كونه زائدا لكن لم لا يجوز ان يكون امرا اضافيا
قلت لان الاضافة لا بد لها من التعلق بكل واحد من المضافين والحال ان ذلك الوصف وصف حقيقي
فانا لا نعني بالوصف الحقيقي الا ذلك والحاصل ان الاضافة متعلقة بكل واحد منهما فلا يمكن
ان يوجد الا عند وجود كل واحد منهما واما قوله انه ينتقض بالامكان والتقدم والتأخر
قلنا الامكان والتقدم والتأخر اوصاف ذهنية لا وجود لها في الخارج على خلاف
العالمية والقادرية فانهما من جملة ما لا يمكن ان يكون من الاوصاف الذهنية على ما عرف واما
قوله في الشبهة الاولى لو كان للباري تعالى صفة لكانت تلك الصفة اما واجبة لذاتها واما
غير واجبة فنقول لم قلتم بان كونها غير واجبة محال واما ان يلزم من كونها ممكنة ان
يكون قابلة وفاعلة معا وذلك محال فان ذاته تعالى منزهة عن التركيب والتبعيض
والتركيب والتركب لا يمكن ان يصدر عنه امران قلت لم قلتم بان ذاته تعالى اذا كان مؤثرا
في تلك الصفات وقابلا لها فقد صدر عنها اثران بل لا يصدر فان القابلية ليست امرا
وجوديا والا لكانت قابلية القابلية لتلك القابلية كذلك وحينئذ يلزم التسلسل ثم ان سلمنا
انه يلزم من كون ذاته مؤثرة في تلك الصفات وقابلا لها صدور الامرين عن المؤثر الواحد
لكن لم قلتم بان ذلك محال وقد مر تحقيق هذا المعنى من قبل قوله نسبة القابل الى
القبول بالامكان ونسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب فلو كان الشيء الواحد فاعلا للشيء
ومؤثرا فيه لكانت نسبته اليه بالوجوب والامكان معا وذلك محال قلنا الامكان
يطلق ويراد به عدم الامتناع وهذا المعنى لا ينافي الوجوب بل يصدق على الواجب
وعلى غيره وقد يطلق ويراد به عدم الامتناع والوجوب وهذا المعنى ينافي الوجوب
فلو كان الامكان فيما ذكرتم بالمعنى الاول فلا نسلم انه لا فساد فيه وان كان بالمعنى
الثاني فلم قلتم بان نسبة القابل الى المقبول بهذا المعنى ولئن سلمنا ان الامكان ينافي
الوجوب مطلقا لكن اذا كانت النسبة واحدة اما عند تعدد الاعتبار فلا والثاني
ممنوع وذلك لان الجائز ان يكون للذات الى الصفة نسبتان احدهما نسبة القابلية وهي
بالامكان والاخرى نسبة

الموقوفة ومعنى بالوجوب وعلى هذا التقرير لا يلزم التسلسل فو فلتنا في ابطال ما ذكره ان السبب الاول

لا يكون ما بالا وفاعلا لان الماهيات البسيطة لها لوازم والمقتضي لتلك اللوازم هي تلك الماهيات

لا غيرها وان كانت تلك اللوازم عند قصد ذوات ذلك الغير فلا تكون اللوازم لوازم فلا اختلف

والقابل لتلك اللوازم هي تلك الماهيات ايضا فيكون تلك الماهيات قابلة وفاعلة معا واما

قوله في الشبهة الثالثة انه يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فيكون تلك

الحقيقة ممكنة فنقول الحقيقة الالهية ان كانت عبارة عن الذات المتصفة بالصفات كانت مركبة

بالضرورة فكانت ممكنة كذلك وان كانت عبارة عن الذات وحدها فلا يلزم من اتصافها بتلك ان

يكون مركبة حتى يلزم منه ان يكون ممكنة ولا نقول حينئذ انه كذلك لكنها اذا كانت متصفة بتلك الصفات

كانت مفتقرة الى الصفات وحينئذ يلزم ان يكون ممكنة لانا نقول اذا كانت الصفات مستندة الى

الذات في مفتقرة اليها فالذات من حيث هي هي لا يكون مفتقرا الى الصفات بل الذات مع الصفات

مفتقرة اليها فظهر ان ما قاله فاسد فيه ولما في الشبهة الثالثة لو كانت عالمية تعالى وقادريته

لاجل صفات قائمة به لكان تعالى محتاجا الى تلك الصفات فنقول ان عنيتم به احتياج

ذاته تعالى الى تلك الصفات في كونه متصفا بها فلا كلام فيه وان عنيتم به احتياج ذاته

تعالى الى تلك الصفات في كونه موجودا فذلك غير مسلم اذ العلة للوجود هو ذاته من

حيث هو ذاته تعالى فلا احتياج في الوجود الى الغير البتة والا لا يكون واجب الوجود

لذاته والخلاف فيه ولانها من لواحق الوجود فكانت مفتقرة الى الوجود ولو كان

كذلك فلا يمكن ان يكون الوجود مفتقرا اليها لاستحالة الدور واما في الرابعة ان الصفات

القديمة لا بد وان يكون مساوية للذات القديمة في القدم فنقول يمكن ان يكون الذات مع الصفات

مختلفة في الحقيقة وتشترك في القدم قوله القدم ان كان شيئا غير حقيقة الذات فلنا

لا نسلم ان القدم صفة كاشفة قوله لا طريق الى التمييز الا هذا فلنا انما يكون كذلك

اذا لم يكن القدم وصفا مشتركا بين موجودات مختلفة الحقائق بل الصفة التي تكشف

عن حقيقة الحقيقة ما يكون كاشفا عن الحقيقة هو مجموع القدم والقيام بالنفس

فان الصفات وان كانت قديمة فلا يكون قائمة بانفسها ثم ان سلمنا انه يلزم من التساوي

في القدم التساوي في الحقيقة لكن لم قلتم بانه يلزم من التساوي في الحقيقة التساوي

في جميع اللوازم ليس ان عند المساواة ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتا

ثم انها اختصت بالالهية وكذلك الاعراض فان كل واحد منها يختص بمحل معين

وان كانت متماثلة في الحقيقة نحو الكثيف مثلا واما في الخامسة قوله كونه تعالى حيا عالما قادرا امر

واجبا لا يمكن تعليلها فيقول

وجوب فقد لا امور بعينها وجهين احدهما ان يكون ذات الله تعالى من حيث هي هي ذاته تقتضي كونه عالما وقادرا

وثانيهما ان ذاته توجب الاتصاف بالعلم والقدرة اعني تقتضيين للعالمية والقادرية فان كان المراد به الاول

كان الدعوى في نفس موقع النزاع فيه وان كان المراد به الثاني لم يكن وجوب العالمية والقادرية

لاجل وجوب الاتصاف بالعلم والقدرة سببا للاستغناء عن العلم والقدرة لان وجوب الشيء بالشيء

لا يوجب استغناءه عنه كما في حق واحد منا فانه يجب ان يكون عالما وقادرا عند حصول العلم والقدرة

ثم وجوب العالمية عند وجود العلم لا يوجب الاستغناء عن العلم ثم ان هذه الشبهة انما يلزم على من يقول

ان الله تعالى عالمية معللة بالعلم اما من يقول بالعالمية والعلم على طريقة نفاة الاحوال فانه لا يلزم ذلك

واما في السادسة اذا كانت عالميته تعالى بواسطة العلم فلا يكون هي من مقتضيات ذاته تعالى فنقول

اذا كانت الصفات بجميعها راجعة الى الذات كانت العالمية وان كانت معللة بالعلم فهي راجعة الى الذات

وحينئذ يلزم ان يكون من مقتضيات ذاته تعالى من لوازم ذاته ايضا ولا يلزم من حصولها بالتوسط

ان لا يكون لازما ولو كانت من اللوازم فلا يمكن وجود الذات بدونها ثم ان سلمنا انها اذا كانت بواسطة

العلم لا يكون من مقتضيات ذاته تعالى ومن اللوازم كذلك لكن لم قلتم بان اللازم ممتنع وجوده

في نفس الامر وانما يمتنع اذا كانت هي من لوازم الذات مطلقا وفيه الكلام فانها اذا كانت معللة

بالعلم فلا يكون كذلك واما في السابعة ومعنى انه اذا كان للباري تعالى صفة كانت حقيقة تلك الصفة مخالفة

لحقيقة الذات واقل مراتب المخالفة الغيرية فنقول ان عنيتم بالغير موجودا وموجودات مخالفة

في حقائقها لحقيقة الذات قائمة بها فهذا هو المذهب وان عنيتم به موجودا اما ان ينفصل بمكن انفصاله

عن ذاته تعالى لصحة الوجود فذلك باطل نعرفه بعد ولا يلزم ايضا من اثبات الصفات اثبات هذه الامور

وهو ظاهر فهذا هو الكلام في الوجوه العامة من الشبه واما في الوجوه الخاصة منها فيقول في الشبهة الاولى

وهي انه لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثل علمنا وذلك لان العلم يتعلق بالمعلوم الى اخر ما ذكر لا نسلم ان كل

علمين تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة فهما مثلان وغايته ان الامران يقال ان العلمين

المتماثلين في التعلق على الوجه الذي مر ذكره متساويان في الاحكام واللوازم ولكنا بينا ان التساوي في الاحكام

واللوازم لا يقتضي التساوي في المدلولات واما قوله هذا التعلق اخص اثر اتصف عن حقيقة العلم

فنقول لا نسلم ان هذا التعلق اخص اثر اتصف عن حقيقة العلم القديم بل الاخص اثر اتصف عن العلم القديم

التعلق بجميع المعلومات وذلك هو الاثر الكاشف عن حقيقته وبه يتميز عن سائر الحقائق لان حقيقته

حقيقة مخصوصة تقتضي التعلق بجميع المعلومات والعلم الحادث حقيقته حقيقة مخصوصة تقتضي

التعلق بهذا المعلوم بعينه واذا كان كذلك لم يكن العلم القديم مساويا للعلم الحادث في الاثر الكاشف

عن حقيقته واما في الثانية وهي قوله انه تعالى عالم بمعلومات لا نهاية لها بالاتفاق فيقول هذا

من جملة ما يلزم الدور وذلك لان كونه تعالى عالما بمعلومات لا نهاية لها اما ان يثبتوه بالدليل وذلك

فالحق الدور

انه لا يمكن اثبات انه عالم بجميع المعلومات الا اذا ثبت كونه تعالى عالما لذاته فلو اثبتم كونه تعالى
عالما لذاته بناء على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فقد لزم الدور واما ان يثبتوه بالا
جماع ولا اجماع دليل سمعي والادلة السمعية متوقفة في الصحة على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
فقد لزم الدور ايضا ولئن سلمنا انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلم لا يجوز ان يعلمها بعلوم
غير متناهية قوله لو كان كذلك لزم ان يصدق ذلك العدد اقل من كله ويلزم منه ان يكون متناهيا قلنا هذا باطل
على اصولكم بالذوات الثابتة في العدم فانها عندكم غير متناهية مع انها قابلة للزيادة والنقصان ولئن سلمنا
فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعلمها بعلم واحد قوله العلم الواحد لا يمكن ان يتعلق باكثر من معلوم
واحد على التفصيل قلنا لا نسلم قوله لا زوج من معلومين الا ويصح العلم باحدهما عند عدم العلم
بالاخر قلنا لا نسلم ان كل معلومين فانه يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر فان من علم ان السواد
ضد البياض فلا بد وان يكون متعلقا بالسواد وبالبياض والا لما امكن الحكم بالمضادة بينهما
وعلى هذا التقدير فان العلم المتعلق باتصاف شي بشي لا بد وان يكون متعلقا بالموصوف وبالصفة
قوله لو صح تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلثة او اربعة
قلنا قد مر تزييف مثل هذه الطريقة في كتاب الاصول واما في المسالة الثالثة وهي قوله لو
كان عالما بالعلم لكان اما ان يكون عالما بعلمه او لا يكون فنقول هذا كما يكون حجة علينا في العلم
فكذلك عليكم في العالمية فكما ان عندكم العالمية تعلم بنفسها فكذلك قولنا في العلم ثم انه تعالى
اذا كان عالما بالعلم يعلم جميع معلوماته بعلم واحد وذلك العلم قد يكون معلوما بجهة وقد
يكون علما بجهة على غيره من المعلومات واما في الرابع وهي قوله لو كان عالما بالعلم
لكان ذا علم فيلزم ان يكون فوقه عليم فنقول قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم معارض بقوله
تعالى انزله بعلمه وبقوله تعالى ولا يحيطون بشي من علمه فان زعموا ان المراد من العلم المعلوم
العالم فكذلك ما ذكرتم من الاية حتى يكون معناه وفوق كل ذي عالم عليم هذا في اثبات العلم
واما في اثبات القدرة قوله لو كان قادرا بالقدرة لما كان قادرا على الاجسام قلنا لا نسلم
قوله لان القدرة التي لنا لا تصلح لذلك قلنا لا نسلم ولكن سلمنا انه لا تصلح لذلك فلم لا يصح
مثل من القدر لذلك قوله لان القدر مع اختلافها متساوية في امتناع فعل الجسم بها فوجب
ان يعلل بامر مشترك قلنا انما يكون كذلك اذا لم يصح استناد الاحكام المتساوية الى العلل
المختلفة [illegible] الاشتراك في القبح حكم واحد ثم انه يعلل عندكم تارة بكونه ظلما واخرى بكونه جهلا
وعلى هذا في كثير من الصور ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم من تعذر فعل الجسم بقدرة حادثة التعذر
بالقدرة القديمة الا ان يكون علة التعذر امر مشترك بينهما وذلك ممنوع فان القدرة القديمة
مخالفة للقدرة الحادثة فلا جرم صح وقوع الجسم لا يصح وتلك المخالفة لحقيقتها المخصوصة
التي لا يمكن لا يحققها

ليس من القدر في الشاهد فان القدرة القديمة انما يصح فعل الجسم بها لحقيقتها المخصوصة
ولو كان كذلك فلا يلزم ذلك واما قوله انه تعالى اذا كان قادرا استحال منه الفعل الا باعمال
ذاته فنقول هذا هو الاستقراء والاستقراء لا يفيد العلم فلم قلتم ان الفاعل شاهدا لما كان
كذلك وجب ان يكون غائبا كذلك ولا الحاق الا بدليل من جامع والالحاق كالقول بقدم العالم
والتشبيه لانا نقول الحيوة مصححة للشهوة والنفرة قلنا الحيوة القديمة مخالفة
للحيوة المحدثة فيجوز ان يكون مخالفتها لها في تصحيح الشهوة والنفرة وبهذا الاحتمال
يبطل الجمع بما قالوه فهذا اخر الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق الاصل الثامن
في كونه تعالى مريدا وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثبات كونه تعالى مريدا ذهب ابو الهذيل
والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغائبا
الا الداعي والصارف وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة او اعتقاد ذلك
او الظن والله تعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن فلا جرم انه لا معنى للداعي
والصارف في حقه تعالى الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة واما ابو الحسين فانه
حكم بكون الارادة زائدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغائب واما
سائر المعتزلة وجمهور اهل السنة فانهم اثبتوا المريد به شاهدا وغائبا امرا زائدا
على العلوم والاعتقادات والدليل عليه ان افعال الله تعالى مختصة باوقات وصفات
مع جواز حصولها في غير تلك الاوقات وعلى غير تلك الصفات لان الاوقات والمحال متساوية
فما يصح على بعضها وجب ان يصح على الكل فاختصاصها بتلك الامور الجائزة يستدعي
مخصصا وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة شانها الايجاد وذلك
لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت وليس ايضا هو العلم لان العلم متعلق بالمعلوم
على ما هو عليه فيكون تابعا للمعلوم والصفة المخصصة متبوعة للاختصاص واما سائر
الصفات نحو السمع والبصر والكلام فانها لا تكون صالحة لهذا التخصيص فلا بد من صفة اخرى
صالحة لذلك وتلك الصفة هي كونه تعالى مريدا فان قيل لم قلتم ان فعل الله تعالى الحاصل
في الوقت المعين يمكن حصوله في وقت اخر قبله او بعده قوله الاوقات متساوية والمحال كذلك
قلنا هذا ينتقض بحدوث العالم فانها حاصلة في الازل لا غير فيكون مختصة به وايضا
الشي حال حدوثه او قبل حدوثه مقدور ولا يمكن ان يكون مقدورا له بعده ولئن سلمنا ان فعله
تعالى في الوقت المعين يمكن حصوله في وقت اخر لكن تلك الصحة عائدة الى القادر والمقدور ام الى
المقدور فقط الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان من الجائز ان يقال ان الفعل وان كان يجب
ان يوجد فقد وجد بعد ما ان كان قادرا [illegible] الله تعالى [illegible] التعلق بايجاده ذلك الوقت ويمتنع التعلق
بالحال وقد [illegible]

وحينئذ

ولو كان كذلك فلا حاجة الى صفة مخصصة ولانه اذا اراد وجوده فارادته اما ان يكون جائز
اما ان يحتاج ترجح وجودها الى مرجح او لا يحتاج فان لم يحتج فظاهر وان احتاج
فكذلك فان ذلك المرجح اما ان يكون ارادة اخرى والاول باطل لانه يفضي الى التسلسل والثاني
باطل مقصودكم لانه اذا امكن اسناد ترجح بعض الممكنات الى غير الارادة فلا يبعد
ان يكون كذلك الترجحات في لئن سلمنا ان فعل الله تعالى يصح ان يتقدم ويتاخر بالنظر الى ذاته وبالنظر
الى قادرته الله تعالى ولكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم قوله العلم تابع قلنا
نحن لا نقول بان العلم يؤثر في التخصيص بل العلم انما يكون مخصصا لاحد جهتين الوجهين
المخصص ان قدرة الله تعالى لما كانت متعلقة بالشيء وبالضد لم يكن بان يوجد عنها الشيء اولى من ان
يوجد عنها الضد واذا كان كذلك لا بد وان يتوقف صدور احد الضدين عن القادر على حصول
شرط وذلك هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة وبانه ان علم الله تعالى متعلق بجميع الاشياء
وبان اي شيء منها يوجد واي شيء منها لا يوجد ولا يمكن ان يوجد على خلاف ذلك اصلا فلا يمكن ان لا يوجد
ما علم انه يوجد او يوجد ما علم انه لا يوجد ولو كان كذلك كان علمه كافيا في التخصيص ولئن سلمنا
انه لا يكفي فلم قلتم ان المخصص في ذلك سوى الارادة ولم لا يكفي قوله تعالى كون هذا التخصيص
ولئن سلمنا ان القدرة او العلم او هذا لا يصلح شيء منها لكن الارادة غير صالحة ايضا لما ان المعقول
من المريد من يصح منه الفعل والترك والذي يصح منه الفعل والترك لا بد وان يصح منه ارادة الفعل
وارادة الترك فيصح منه ان يريد وحينئذ يحتاج ارادته الى مرجح اخر وينتهي الى الحكم واقفا
لا عن سبب وذلك المرجح لا يمكن ان يكون ارادة اخرى لامتناع التسلسل بل شيء اخر فتبين ان الارادة
غير صالحة وايضا انه تعالى اذا خلق فينا علما ضروريا بمجيء حصول الناس لا لحم العطيم
وخلق فينا ارادة ضرورية لحصولها فاما ان يحصل الناس وما ترجح مقتضى العلم على مقتضى
الارادة علمنا ان الارادة غير صالحة ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كونه تعالى مريدا لكن
هنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي ان الثاني والاولى انه تعالى اذا كان مريدا فاما ان يكون مريدا لذاته
او بارادة قديمة او بارادة حادثة والاقسام باطلة اما الاول فلانه اذا كان كذلك وجب ان يريد
كل ما يصح ان يراد فالمرادات مشتركة في الصحة فاقتضاء ذاته البعض ليس باولى من اقتضائه
الباقي واما انه لا يمكن فلان الاشياء التي يصح ان يراد لا نهاية لها لانه لا وقت يعرض فيه حدوث
العالم الا ويصح ان يراد فاما وان يريد منه ولا نهاية لذلك وبهذا ظهر انه تعالى لا يمكن ان يكون مريدا بالارادة
قديمة فهو الثاني منها واما انه لا يمكن ان يكون بارادة حادثة فلان تلك الارادة الحادثة يكون حدوثها
مختصا بوقت مع جواز حدوثها قبل ذلك الوقت او بعده فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت الى ارادة
اخرى ويلزم منه التسلسل ولانها اذا كان مريدا بارادة حادثة كانت تلك الارادة حادثة في ذاته تعالى لاستحالة
كونها حادثة في العدم لا في محل وحينئذ يلزم ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث

306

وذلك باطل بعدم قيد المسألة انه تعالى اذا كان مريدا كانت مريديته اما ان يكون تابعا للداعي او لا يكون
والقسمان باطلان اما انه لا يمكن ان لا يكون تابعا فلان المريد كما يصح ان يريد الشيء صح ان يريد مثله
ملوس حدث اخرى الارادة بعينها احدهما اخرى مرجح كان الحكم واقفا لا عن سبب وان حصل
المرجح وذلك المرجح لا يمكن ان يكون ذات المريد والا لكانت تلك المريدية واجبة الثبوت لكون ذات
المريد وحينئذ يكون الذات موجبة لصفة موجبة للافعال ولا يكون مريدا قادرا بل لا بد من مرجح اخر
وليس ذلك هو الارادة فيكون هو العلم يكون تلك الارادة اولى من غيرها وذلك هو الداعي
وحينئذ يلزم ان يكون الارادة تابعة للداعي واما انه لا يمكن ان يكون تابعا فلان المعقول
من الارادة صفة تخصص الفعل بجهة دون جهة ولا يمكن ان يدعو الداعي الى ترجيح ارادة
على ارادة الا اذا دعى الداعي الى ترجيح متعلق الارادة الراجحة على متعلق الارادة
المرجوحة فثبت تعلق الداعي بمتعلق الارادة وثبت ما سبق ان الداعي مستقل
بالترجيح واذا كان كذلك كان ترجح المراد مستندا الى الداعي فيستحيل اسناده
الى الارادة فاذن يمتنع ان يكون للارادة اثر اصلا الثالث انه تعالى اذا كان مريدا
فاما ان يكون ارادته مثل ارادتنا وذلك محال لما كانت ارادتنا عبارة عن ميلان
القلب او لا يكون واما لا يكون عبارة عن صفة من الصفات المعلومة لنا فيكون
عبارة عن صفة لا نعلم بانها ما هي وكيف هي ولو كان كذلك فلا يصح اتصافه تعالى بتلك
الصفة لاحتمال ان يكون متصفا بصفة لا يصح اتصافه بها وفيه حل الفعل في مافيه
والجواب قوله لم قلتم بانه يصح حصول فعل الله تعالى قبل ما حصل او بعده
قلنا لان كل ما دخل في الوجود بعده كان معدوما كانت حقيقته قابلة للعدم والوجود
فلو كان الحصول ممتنعا عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك الامتناع مستندا الى تلك
الحقيقة بل الى امر اخر وذلك الامر ان كان ممكن الزوال كان ذلك الامتناع كذلك واذا كان
كذلك كان حصول ذلك الفعل قبله او بعده ممكنا وان كان ممتنع الزوال كان الامتناع
كذلك فيكون دائم الثبوت وذلك لا يمكن في الحادث قوله هذا ينتقض بصحة حدوث العالم
قلنا المحال وقوع الفعل الازلي وذلك ثابت اذا ما قام الفعل فيما لا يزال فذلك ممكن
وهو المدعى ثابت اما وعلى هذا يصح المقدورية قوله من الجائز ان يكون فعل الله
تعالى وان كان ممكن الحصول قبل الوقت الذي حصل فيه قلنا انه لا يكون كما ذكرتم اذ
المصحح لكون الشيء مقدورا انما هو الامكان لما مر ولا امكان امر مشترك بين جميع الممكنات
فيكون كل واحد منها مقدورا لله تعالى واذا كان كذلك فلا يكون تخصيص بعضها
بالوقوع دون البعض لاجل القدرة قوله اذا اراد وجوده فارادته اما ان يكون جائزة

واما ان لا يكون فلنا تعلق الارادة

ما ادا

بما وجد واجب وجوب تعلق الارادة المعينة بالمراد المعين لا ينافي كون الذات مختارة بخلاف
لم يمكن من الايجاد فظهر الفرق قوله لم لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم قلنا اذا كان المخصص
هو العلم كان المخصص العلم باشتمال الفعل على المصلحة وتلك المصلحة اما ان يكون عائدة الى الله تعالى او الى
العباد والمحال لازم لكل واحد منهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلانا استدللنا على انه تعالى
خالق لجميع افعال العباد ومن افعالهم ما لا يكون مصلحة في المعاش والمعاد واذا كان كذلك استحال ان يكون
باعثه تبعا للمصالح فبطل القول بالداعي ويظهر مما ذكرنا ان هذه المسألة من فروع خلق الافعال قوله
ان علم الله تعالى متعلق بجميع الاشياء فان اي شيء منها يوجد واي شيء منها لا يوجد قلنا العلم بالوقوع
تبع الوقوع والوقوع تبع الايقاع فلو كان الايقاع تبعا للعلم بالوقوع لزم الدور قوله لم لا يكفي
قوله تعالى كن في هذا التخصيص قلنا انا لا نقول قوله تعالى كن موجب حدوث الحوادث وكيف
نقول ذلك مع ان تلك الكلمة اذا صدرت عنه فلو يوثر اصلا فكان صفة لذاته لا يمكن انفكاكه عن
المعلول نعم ذلك مذهب البعض من الكرامية عرفناه باطلا والبطلان ظاهر قوله لا لارادة لم ابطا
عن صالحهم قلنا لا نسلم واما قوله اذا خلق فينا ارادة دخول الجنة وعلما ضروريا بانا في دخولنا
المتضاد فلماذا لا يجوز ان يتعلق ذلك العلم بنا في وجود تلك الارادة حتى لا يمكن خلق تلك الارادة
مع وجود هذا العلم ولئن سلمنا ان ذلك ممكن فلم قلتم ان مقتضى الداعي يترجح على مقتضى الارادة
ولئن سلمنا ذلك لكن انما يكون اذا كانت الارادة معارضة للداعي وذلك عين المتنازع فيه لما انه لا يمكن الا في
الذي يكون فاعليته تبعا للداعي وهو عين النزاع واما قوله في الشبهة الاولى انه تعالى اذا كان مريدا
فاما ان يكون مريدا لذاته او بارادة قديمة او بارادة حادثة فنقول لم لا يجوز ان يكون لذاته
واما انه اذا كان مريدا لذاته كان مريدا لكل المرادات كما في العلم فذلك في حيز المنع ولان الفرق
بين العلم والارادة لما كان المانع عن الوقوع فانها مرادة بخلاف العلم واما نفي الثاني فلانه
مقدمة الخلاف فيه ولئن سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم ينتقض بالقادرية فانها عندكم لذاته تعالى ثم انها
ما تعلقت بكل المقدورات ضرورة عدم تعلقها بمقدورات العباد ولئن قال الفرق بين القادرية
والمريدية انه لو امكن ان يكون الشيء الواحد مرادا لمريدين ولا يمكن ان يكون مقدورا لقادرين فنقول هب
انه كذلك لكنا نقول هذا الفرق يفيد ان الصفة وان كانت ذاتية فلا يمتنع ان يكون عامة لاحتمال ان يكون العموم
مانعا من خارج واما قوله في الشبهة الثانية لو كان مريدا لكانت مريديته اما ان يكون تبعا للداعي او لا
يكون وكل ذلك في حيز المنع وقد مر من قبل ان الارادة صفة من شأنها تعينها التخصيص والحقائق
لا تعلل ثم نقول ان الداعي الذي ذكرتموه لا يصلح لكونه موجبا وذلك لان العلم باشتمال حدوث
الفعل في ذلك الوقت على المصلحة انما يكون اذا كان الفعل كذلك ولو كان كذلك لكان ذلك الفعل منفاذا
لتلك المصلحة في اي وقت حدث فيستحيل ان يكون سببا لاختصاص حدوثه بالوقت المعين
واما في الثالثة وهي انه تعالى اذا كان مريدا فاما ان يكون ارادته تعالى مثل اراداتنا او لا يكون فنقول
لم لا يكون مثل اراداتنا والارادة عبارة عن الميل الا عن مثل القلة والميل عن الشهوة والعزم
ولا لا يمكن ان يتحقق بحرم

[illegible]

دون صاحبه وهذا الحكم كما في الصلاح والمرتضى ولئن سلمنا انها لا يكون مثل اراداتنا ولا نعلم انها
307 ما هي لكن لم قلتم بانه لا يمكن اتصافه بها وانما يكون كذلك اذا لم يكن تلك الصفة من الصفات الحميدة
فاما اذا كانت منها كان من اللوازم ان يتصف بتلك الصفة ولا يستلزم ان نعلمها وهي الارادة
منها وهذا ظاهر المسئلة الثالثة في انه تعالى مريد بارادة قديمة والدليل عليه ان كونه تعالى
مريدا اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل لانه لا يكون عبارة عن سلب
امر كلي او عن سلب ما يقابله وهو ان لا يكون مريدا او ان يكون كارها والاول باطل
والثاني كذلك فانه لا يلزم من نفي الكراهة وجود الارادة فيكون امرا وجوديا وحينئذ
اما ان يكون نفس ذاته او زائدا عليها فاذا كان زائدا فاما ان يكون صفة حقيقية او اضافية
وسيوضح الكلام في ابطال هذه الاقسام على الوجه الذي اوردناه في باب الصفات
ثم نتكلم في استحالة حدوث الارادة كما مر في المسئلة الاولى فيلزم كونه تعالى مريدا بارادة
قديمة المسئلة الرابعة في ارادته التي يناسب ان الله تعالى اراد حدوث كل ما حدث
من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول انه تعالى موجد لجميع
مر / اما الاول — المحدثات وكل من كان موجدا للشيء كان مريدا له اما الاول فلما مر في مسئلة خلق الا
فعال واما الثاني فلما مر في المسئلة الاولى ان اختصاص حدوث الفعل بوقت معين لا يمكن
ان يكون الا للارادة والدليل على الثاني ان كل ما لم يحدث فالله تعالى عالم باستحالة
حدوثه لما انه لا يمكن ان يوجد وكل ما علم الله تعالى انه لا يوجد استحال وجوده على ما
مضى ولو كان عالما باستحالة حدوثه يستحيل ان يكون مريدا لحدوثه وقد علمنا بالضرورة
ان الارادة لا تتعلق الا بالجائزات نعم النفس قد تميل في المحالات التي على الله تعالى
محال بالاتفاق فان قيل على الاول لا نسلم انه تعالى خالق افعال العباد وقد مر
ذكر فلم قلتم — الكلام فيه ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يجب ان يكون مريدا لها ولا يمتنع عندكم ان يكون
خالقا للقبائح وناهيا عنها فلا يمتنع اذا ان يكون خالقا لها وكارها اياها فلم
لا يمكن ان يكون كذلك وعلى الثاني لا نسلم ان علم الله تعالى انه لا يوجد كان يمتنع الوجود والكلام
فيه قد مر في مسئلة العالمية ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الارادة ما علم امتناعه ممتنع
الا ترى ان الانسان اذا اخبره واحد من الناس ان زيدا يشتمه فلانا فانه يكون مريدا لعدم
الشتم مع ان عدمه ممتنع ثم ما ذكرتم وان دل على صحة ما ذهبتم اليه فعندنا ما يدل على
العدم وذلك بوجوه سمعية وعقلية اما السمعية فمنها ما يدل على انه تعالى لا يريد القبائح
ومنها ما يدل على انه لا يريد الا الطاعات اما الاول فقد دل عليه سبيل الايات
الاولى قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ثم قال كذلك كذب
الذين من قبلهم حتى ذاقوا

بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون فهذه الآية تدل
على فساد مذهبكم من وجوه خمسة أولها أنه حكى عنهم صريح مذهبكم ثم رد عليهم بقوله تعالى كذب
الذين من قبلهم وثانيها قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا والبأس هو العذاب وثالثها قوله تعالى هل عندكم
من علم ومثل هذا لا يقال إلا للمبطل ورابعها قوله تعالى إن تتبعون إلا الظن وهذا لا يقال
إلا للمبطل كذلك وخامسها إن أنتم إلا تخرصون أي تكذبون الثاني قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم
خشية إملاق إلى قوله تعالى عند ربك مكروها فإنه يدل على أن المعاصي كلها مكروهة عند الله تعالى
والمكروه لا يكون مرادا أصلا الثالث قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والرابع قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعالمين الخامس قوله تعالى والله لا يحب الفساد والسادس قوله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر والسابع قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وأما الثاني فقد
دل عليه قوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله تعالى وما خلقت الجن
والإنس إلا ليعبدون وقوله تعالى ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا وقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم
الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون أي لتتقوا أنا لتتقوا وعلى هذا كلما في القرآن من هذا الجنس
وأما العقلية فإنها على وجوه خمسة الأول لو كان أعمال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وجب
أن لا يكونوا قادرين على شيء من الأفعال بل يكونوا مضطرين فيها على ما عرفت وحينئذ لا يبقى للأوامر
والنواهي والثواب والعقاب فائدة أصلا وذلك على خلاف العقل والدين الثاني وهو حجة أبي
الحسين أنه تعالى لا يخلو الداعي إلى القبيح لأن الداعي في حقه تعالى هو العلم فلا يكون مريدا له لما ثبت
أنه لا معنى للإرادة إلا الداعي الثالث أنه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية والأمر بالشيء لا يجوز أن
يكون مريدا له والأمر هو طلب الفعل على طريق الاستعلاء والناهي عن الشيء يجب أن يكون كارها والنهي
هو طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء الرابع إرادة القبيح من القبائح والعبث ممتنع على
الله تعالى عن صانعي واتي قلت إرادة القبيح من القبائح وذلك لأن العقلاء يستقبحون من علموا من حاله
أنه يريد فساد الناس في الأرض ونهاك حوم المسلمين أيضا الفعل القبيح يدل على الجهل والحاجة
وإنما على الله تعالى محال الخامس أن الآدمي يراد للأعلى طاعة بالقدرة ولا يستعال فلو أراد الله
تعالى من الكافر الكفر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وكل مطيع مستحق للثواب فيكون الكافر وذلك
باطل بالاتفاق والجواب عن قولهم إذا جاز أن يخلق العقاب فيه أنه لا يكون آمرا بها فلم لا يجوز
أن يكون مريدا لها قلت لما بينا أن اختصاص الأفعال بالأوقات المعينة يستدعي مخصصا وذلك
يمتنع أن يكون هو الداعي لأن الداعي إما داعي الحاجة وذلك على الله تعالى محال وإما داعي المصلحة
وإرادة الكفر محال فإذن المخصص هو الإرادة ثم إنه تعالى لما كان خالقا لأفعال العباد وجب أن يكون
مريدا لها بخلاف الأمر فإن وقوع الفعل من الفاعل لا يتوقف على الأمر فظهر الفرق قوله في المقام الثاني
لو علم أن علم الله تعالى

الله تعالى أنه لا يوجد فهو ممتنع الوجود قلنا لما مضى في مسألة العالمية وأما قوله إن الإنسان إذا أخبر
نبي من لكم ويريد الفعل الشيء من حيث هو عين الشيء وذلك لا يكون ممتنعا وأما التمسك بالدلائل
السمعية فقوله تعالى سيقول الذين أشركوا أي حمله ما يكون حجة عليهم إذا التوبيخ ليس على كذبهم في
هذا القول بل على تكذيبهم والتوبيخ على التكذيب لا يدل على صحة ذكر الشيء وإذا ثبت أن التوبيخ
كان على تكذيبهم بين أنهم كانوا يقولون ذلك على السخرية والاستهزاء فلهذا اشتد ذكر الإنكار عليهم
بل العلم قوله تعالى في آخر الآية قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين قوله المعاصي مكروهة
والمكروه لا يكون مرادا قلنا لا نسلم أنها مكروهة بل هي منهي عنها وأما الآية فيحمل المكروه فيها
على المنهي وأما قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد فليس فيه صيغة عموم ولئن سلمنا ذلك ولكنا
نقول هو حجة لنا عندنا بأنه تعالى لا يظلم العباد بل لا يتصور منه ذلك وأما قوله والله لا يحب
الفساد فمقول هو حجة لنا أيضا لا محبة لكونه لم لا يدل والفرق بين المحبة والإرادة أن المحبة هي الإرادة
التي لا يتبعها تبعة فيكون أخص منها وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فذلك لا يفيد إلا أن يكون
الرضى هو الإرادة وليس كذلك إذ الرضى هو ترك الاعتراض والله تعالى وإن كان مريدا للمعصية فلا يترك
الاعتراض ثم إن سلمنا أنه عبارة عن الإرادة ولكن لعبيده لأنه عموم لأن لفظ العباد لفظ الجمع
فيتناول الثلاثة فما فوقها فلا يكون نصا فيه ولئن سلمنا أنه عام يتناول المؤمن والكافر لكن جعل
اللفظ لكم في كتاب الله تعالى لا يتناول إلا المؤمنين قال الله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا وأما قوله وما
أمروا إلا ليعبدوا الله وقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون فاللام قد يكون للعاقبة
كما في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس وقد يكون للغرض ولا يحمل على الغرض
فيجب حمله على العاقبة ونحن نقول بموجب ذلك ثم إن سلمنا دلالة هذه الآيات لكن من الآيات
ما يدل على خلاف ذلك كقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
وقوله تعالى أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو أننا نزلنا إليهم
الملائكة إلى قوله تعالى إلا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وعلى هذا أكثر ما في الكتاب من الآيات الدالة عليه وأما قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله
أن يطهر قلوبهم وقوله تعالى إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا فإنما هي فيما هو نص في الباب
وأما الوجوه العقلية فيقول في الأول منها وهو أنه لو كان أعمال العباد بقضاء الله تعالى وقدره
وجب أن لا يكونوا قادرين إنه كما يكون حجة عليها في الإرادة فكذلك عليكم في العلم لأن ما علم الله تعالى
وقوعه لا عكس إلا بعينه وكذلك ما علم الله تعالى أنه لا يقع لا يمكن أن يقع فما أجبتم عن ذلك الجواب فهو
الجواب وعن الثاني وهو حجة أبي الحسين كما مر يقول قد أبطلنا القول بالداعي وأثبتنا المريدية صفة مخالفة
لذلك

إنما قرروا على قوله تعالى الإنسان [illegible] إنما يعول على أنه لا يستطيع إلا ما أراد الله
الأول أنه إنما يظهر على إخفاء [illegible]

وفي الثالث هو انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية فنقول لم قلتم بان الآمر بالشيء مريد للمأمور به وقوله
لان الآمر مريد اراده المأمور به مسلم لكن قلنا النزاع ما وقع الا في ان الامر لا ينفك عن الاراده وفي الرابع
وهو ان اراده التفسير الفاسد نقول انه من جمله ما ينبني على قاعده التحسين والتقبيح وتلك
القاعده باطله عندنا على ما سيأتي بيانه وفي الخامس وهو ان اتيان الادنى مراد الاعلى طاعة
نقول انه في حيز المنع لما ان الطاعه هو الاتيان بالمأمور والدليل عليه هو ان من اراده صفه
كما منه لا وقوع له بخلاف الامر فربط الطاعه اذن بالامر اولى من ربطه بالاراده ولئن سلمنا
ان الاتيان بالمراد طاعه لكن اذا كان لاجل كونه مرادا او دائما لكن الاول مسلم والثاني ممنوع لا
نزاع ان الكافر اذا اتى بالكفر ملتبسا به لاجل انه مراد الله تعالى وذكر عن معلم واذا لم يكن لاجل ذلك
فلا يكون طاعه فهذا تمام هذه المسئله وبالله التوفيق

الفصل التاسع في كونه تعالى متكلما وفيه اربعه فصول الاول في البحث عن محل النزاع اجمع المسلمون على انه تعالى متكلم لكنهم
اختلفوا في معناه فالمعتزله زعموا انه هو الموجد للاصوات الداله على المعاني المخصوصه
في جسم واهل السنه اتفقوا على انه تعالى متكلم بكلام هو من جنس الحروف والاصوات بل
الكلام صفه قائمه بذاته مثل العلم والاراده وانه صفه قديمه قائمه بذات الله تعالى والمعتزله ينكرون
كونها صفه لله تعالى وبتقدير الاعتراف ينكرون كونها قديمه وبتقدير الاعتراف ينكرون كونها
واحده واعلم بان اهل السنه لم ينازعوا المعتزله في كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ذكروه اذ النزاع
بينهم اما ان يقع في المعنى او في اللفظ اما في المعنى فاما ان يقع في الصحه او في الوقوع اما في الصحه
فغير ممكن لانا توافقنا جميعا على انه يصح منه تعالى ايجاد الحروف والاصوات واما في الوقوع
فكذلك عندنا غير ممكن لانه تعالى موجد لجميع افعال العباد ومنها هذه الحروف والاصوات فكيف
يمكننا انكار كونه تعالى موجدا لها واما في اللفظ فقد اطنبوا من الجانبين في هذا المقام وذكروا
استدلالا بالامارات فما هو بحث لغوي في ان لفظ المتكلم موضوع بازاء هذا او ذلك واقوى
ما يتمسك به اهل السنه ان يقال ان اهل اللغه يسمون الانسان كلاما صحيحا متكلما مع انهم
لا يعلمون كونه فاعلا لذلك الكلام فلو كان المتكلم هو الفاعل للكلام لما اطلقوا اسم المتكلم
عليه وايضا انه تعالى خلق الكلام في السما والارض حيث قال ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين ثم انه اضاف ذلك القول اليهما وذلك يدل على ما قلناه واقوى ما تمسك به المعتزله
ان العرب يقولون بكلام الجني على لسان المصروع فاضافوا الكلام القائم بالمصروع الى
الجني لاعتقادهم كون الجني فاعلا له فلولا اعتقادهم ان المتكلم هو الفاعل للكلام
لما صح ذلك والجواب انه يحتمل ان يكون ذلك مجازا وان كان حقيقه فربما كان مرادهم
ان ذلك الكلام هو كلام الجني

تمسك

حال كونه قريبا من لسان المصروع فهذا القدر كاف في هذا البحث اللغوي الخالي عن الفوائد العقليه

ثم المعتزله مع اهل السنه في الكلام بعد ذلك مقامات الاول مطالبتهم بافاده تصور ماهيه الكلام
الثاني مطالبتهم باقامه الدلاله على اتصافه تعالى بها الثالث مطالبتهم باقامه الدلاله على كونها
قديمه فنعلم ان الخلاف بيننا وبين المعتزله ليس في كيفيه الصفه فقط بل في تصور ماهيتها اولا
ثم في اثباتها ثانيا ثم في اثبات قدمها ثالثا ونحن نبين بتوفيق الله تعالى تقرير الدلاله عليها والله الموفق

الفصل الثاني في اثبات كونه تعالى متكلما بكلام ازلي والدليل عليه الاتفاق على كونه تعالى آمرا
وناهيا ومخبرا وهذه الامور اما ان يكون عباره عن مجرد الالفاظ او لا يكون والاول باطل
فان اللفظ الموضوع للامر مثلا من حيث تلك اللفظه لا يلزم منها ان يكون موضوعا للامر على الخصوص
للامر دون النهي مثلا فاذن صح قولنا انها امر انما كان لدلالتها على ماهيه الطلب وكذا في
النهي والخبر لدلالتها على ماهيتي الزجر والحكم وتلك الماهيات ليست امورا وضعيه يمكن
ان يكون ماهيه الطلب ماهيه الزجر بالوضع او ماهيه الزجر ماهيه الحكم بل هي امور متقرره لا تختلف
ان تعتبر شي منها والالفاظ الموضوعه بازائها داله عليها ولما كانت الحاله هذه والله تعالى متصف
بصفه كونه آمرا وناهيا ومخبرا فلا بد من ان يكون موصوفا بصفه الطلب والزجر والحكم ولا
نزاع في ان هذه الامور ليست عباره عن العلم والقدره والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات
التي مر ذكرها فاما ان امكن تصور كل واحد منها مع الذهول عن تلك الامور فتكون تلك الامور
التي تعلقت عندنا بالامر والنهي والخبر صفات حقيقيه قائمه بذاته تعالى وتعلقه حينئذ بالمعلوم ان يكون
قديمه لاستحاله كونها قائمه بذاته تعالى من غير ان يكون قديمه بالاتفاق ولانها اذا لم يكن قديمه
كانت حادثه فيكون ذاته تعالى محلا للحوادث وذلك محال فان قيل الكلام على الكلام من حيث
هو الكلام لا يمكن الا بعد تصور ماهيته فما الماهيه حتى يمكن الحكم عليها بانها قديمه فان اردتم
بالكلام هذه الحروف والاصوات فالعلم الضروري حاصل بكونه حادثا وان اردتم به ما نجده
من انفسنا من تصور هذه الحروف مثلا اذا حفظنا قصيده فانا قبل ان نقرأها قد نتخيل
في الذهن تلك الحروف على سبيل التعاقب الحاصل في الحروف المقروءه وذلك لا يمكن ان يكون قديما
ايضا وان اردتم به ما نجده من انفسنا من امتثال الامر فالاراده واما في الخبر فالاعتقاد فذلك مما لا
نزاع فيه وان اردتم به معنى آخر فعليكم بالبيان ثم ان تركنا عن هذا المقام لكنا لا نسلم ان الله تعالى
آمر ناهي مخبر واما الاجماع فذلك غير ممتنع لما ان الاشعريه زعموا انه تعالى لا يمكن ان يكون متكلما
بالحروف والاصوات ومن عداهم زعموا انه تعالى ليس متكلما الا بالكلام الذي هو من جنس الحروف والا
صوات وعلى ذلك فلا يتحقق الاجماع اصلا ولئن سلمنا حصول الاجماع على كونه تعالى آمرا ناهيا
مخبرا لكن لم قلتم بانه يكون اثبات

علىالله

مثل هذا المطلوب بالاجماع بل لا يمكن اذ الاجماع دليل سمعي والادلة السمعية باسرها منتهية الى قول الرسول
وذلك الى صدقه بالمعجزة وذلك الى تصديق الله تعالى اياه والتصديق عبارة عن اخبار الله تعالى عن
كونه صادقا فاذن الادلة السمعية موقوفة على العلم بكونه تعالى مخبرا فلو اثبتنا ذلك بشيء من الا
دلة السمعية لزم الدور ثم ان سلمنا انه يمكن اثباته ظنا او يقينا الاول مسلم والثاني ممنوع
فان الاجماع من الادلة السمعية وقد مر في اول الكتاب ان السمعيات لا تفيد الا الظن ولئن سلمنا
انه تعالى آمر وناهي ومخبر لكن لم لا يجوز ان يكون امره ونهيه وخبره عبارة عن مجرد هذه الالفاظ
وما ذكرتم من قبل من انكم معارض بدليل اخر وهو ان الامة اتفقوا على كونه تعالى امرا ناهيا مخبرا
لكنهم اختلفوا في وجوه الكلام النفساني اذ الاكثر منهم انكروا ذلك ولو كان دليل كل ملا انحصر الا
جماع الا على هذه الالفاظ ولئن سلمنا انه لا بد من امر اخر وراء هذه الالفاظ لكن لم لا يجوز ان يكون مدلول
لفظي الامر والنهي هو الارادة والكراهة وبناء ذلك على مسئلة خلق الافعال ثم ان سلمنا انه تعالى قد يامر بالشيء
مع انه لا يكون مريدا للفعل المامور به لكن لم قلتم ان ذلك يمنع من جعل هذه الصيغ دليلا على الارادة
بل لا يمنع فان فايدة الامر والنهي اما ظهر بالعقاب فامره تعالى بالايمان من علم انه لا يؤمن اصلا وان لم يدل
على كونه تعالى مريدا للايمان منه لكنه يدل على انه تعالى يريد ان يعاقبه في الاخرة هذا في الكلام على الامر
والنهي واما على الخبر فيقال لم لا يجوز ان يكون دليلا على صدور الفعل عن زيد لا على الحكم بصدور الفعل عنه
ثم ان سلمنا كونه تعالى موصوفا بالامر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه لكن لم قلتم انها
قديمة وما ذكرتم يفضي الى الدور فانه اذا لزم من كونه تعالى موصوفا بتلك الصفات ان يكون
تلك الصفات قديمة فقد لزم من كونها قديمة ان يكون موصوفا بتلك الصفات بعين ما ذكرتم ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى متكلما بكلام قديم لكن معناها ينفيه وذلك لوجوه نقلا وعقلا
اما النقلية فقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر والذكر هو القرآن بالنقل وانه محدث لقوله تعالى ما يا
تيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان كلمة اذا للاستقبال
وكذلك ان المحققة والفاء للتعقيب وكل واحد منها يدل على الحدوث ثم الفعل اذا كان حادثا وكان
حدوثه عقيب تلك الكلمة كانت تلك الكلمة حادثة لا محالة لانه يدل على الفور حيث انتفاء الدال
على التراخي لا يحدث الا وان يقول الله تعالى كن فيكون فلو كانت هذه الكلمة محدثة كانت
مفتقرة الى قول اخر ولزم التسلسل لانا نقول ما ذكرتم يدل على قدم هذه الكلمة وهذه
الكلمة من حيث هي هذه الكلمة محدثة بالاتفاق ولا نص ادل وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا فقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وصفه بكونه عربيا ومسموعا وكذلك كونه
ومنشابها ومبوبا في الاثار
اخر

وكلما ذلك من صفات الحروف والاصوات وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كان الله ولا غيره
ثم خلق الذكر والذكر هو القرآن وروي ايضا انه قال ما خلق من سماء ولا ارض ولا سهل ولا جبل
اعظم من آية الكرسي واما العقلية فالاول منها انه اذا كان ازليا كان معطلا خاليا عن
الفائدة وذلك في حقه تعالى محال بيان الشرطية ان المتكلم لا بد وان يفيد بكلامه اما نفسه واما غيره
اما افادته نفسه فانه تعالى منزه عن الفائدة واما افادته غيره فلانه لا غير في الازل فيلزم ان يكون
معطلا الثاني انه تعالى اذا كان متكلما في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا واوحينا الى ابراهيم واهلكنا
القرون كان ذلك اخبارا عن وقوع ما لم يكن واقعا البتة وذلك على الله تعالى محال الثالث
اذا كان كلامه تعالى قديما كان جاريا مجرى علمه لكونه متعلقا متعلقا لذاته فكما ان علمه تعالى
يتعلق بجميع ما يصح ان يعلم فكذلك امره تعالى وجب ان يتعلق بجميع ما يصح ان يتعلق به ولا شيء
عندكم الا ويصح من الله تعالى ان يامر به وان ينهى عنه فيلزم ان يكون الله تعالى آمرا بجميع الاشياء
وناهيا عنها معا وذلك محال الرابع ان كلامه تعالى من جملة ما يصح عليه النسخ باتفاق المسلمين
والنسخ عبارة اما عن الرفع واما عن الانتهاء وكل واحد منهما على القديم محال الخامس ان القرآن
كلام الله تعالى بالاتفاق والقرآن محدث بيانه انه لا يحصل الا بالقراءة ولانه معجز والمعجز هو الفعل
الخارق للعادة فكذلك القرآن لا يقال هذه الوجوه كلها معارضة بما روي عن السلف في الامتناع عن خلق
القرآن لانا نقول يحمل ذلك على الامتناع من اطلاق هذه اللفظة لما ان هذه اللفظة قد تستعمل
في الافتراء صورته الموفق بين الروايات والجواب قوله ما الكلام حتى يحكم عليه انه كذا
قال ان اردتم به كذا فذلك لا يمكن وان اردتم به كذا فكذلك فنقول لا نعني به الحروف والاصوات ولا تصورها
في النفس ولا الارادة ولا اتصافها قسيما الا بقاء وبيان ذلك ان طلب الفعل من الغير امر يجده كل عاقل
من نفسه وليس ذلك عبارة عن مجرد هذه الحروف والاصوات على ما عرفت ولا عن تصورها فان تلك
التصورات مختلفة بحسب اختلاف اللغات على خلاف ماهية الطلب وحقيقته فانها امر لا يختلف
بحسب اختلاف الطرق بين ماهية الطلب وبين هذه الالفاظ وبين تصورات الالفاظ واما ان
ماهية الطلب وبين الارادة فظاهر والا لا لصح ان يقال فلان يريد منك ذلك الامر لكنه لا يامرك
ولو كان كذلك فلا بد وان يكون الكلام امرا مغايرا لهذه الاشياء وذلك ما يدل عليه هذه العبارات
كما مر قوله لا نسلم انه تعالى كان آمرا وناهيا ومخبرا واما الاجماع فما ذكرتم حيث المنع
لما انه لا يكون حاصلا الا على مجرد اطلاق هذه اللفظة على المعنى فلا قلنا بل هو حاصل
في المعنى وذلك لانه لا نزاع لاحد من ارباب الشرائع والاديان انه تعالى انزل هذه الالفاظ
الموضوعة للطلب والزجر والحكم بنسبة امر الى امر بالنفي او بالاثبات واوصلها الينا على السنة
الانبياء وهذا القدر كاف لان بسببه الحاجة لاحد والعصر مبني عليه قوله العلم بكون السمعيات
حجة مفيدة

بكونه تعالى

من صدق الرسول وذلك يفضي الى الدور قلنا لا نسلم ان العلم بصدق الرسول موقوف على العلم
مخبرا وكيف هو وقد مر في مسئلة خلق الافعال ان دلالة المعجز على الصدق دلالة عرفية
معلومة بالضرورة وذلك لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما فان الملك العظيم اذا احتفل بمحفل
عظيم ثم قام واحد وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك في القيام والقعود ففعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا سواء عرفوا
كونه متكلما او لم يعرفوا ثم ان سلمنا انه لا يمكن اثباته بالاجماع لكنا لا نثبتها بالاجماع بل بالتواتر
فانا كما نعلم بالتواتر وجود الانبيا فكذلك نعلم انهم كانوا يقولون لامتهم انه تعالى امركم بكذا ونهاكم
عن كذا قولهم لم لا يجوز ان يكون امره تعالى ونهيه وخبره عبارة عن مجرد هذه الالفاظ قلنا المامر
من قبل واما الاتفاق عليه فذلك بحسب المنع فان الاشعرية اختلفوا في وجود الكلام النفساني
فانهم اتفقوا على ان الامر للطلب والنهي للزجر ونحن لا ندعي الاجماع الا على هذا القدر قوله
سلمنا انه لا بد من امر اخر وراء هذه الالفاظ لكن لم لا يجوز ان يكون مدلول لفظي الامر والنهي هو
الارادة والكراهة قلنا لما مر في خلق الافعال وان الى بنات قوله لم لا يجوز ان يكون مدلول
هذه الصيغ ارادة العقاب قلنا لان الامر من الله ينفك عن ارادة العقاب اما على مذهبنا
ففي الكبائر بالعفو واما على مذهبهم ففيها بعد التوبة او في الصغائر واما قوله في الخبر
لم لا يجوز ان يكون دليلا على صدور الفعل عن زيد قلنا لان الخبر من حيث هو الخبر لا يدل
عليه بل يدل عليه بانضمام غيره اليه الا ترى انك اذا قلت زيد في الدار فذلك لا يدل على كونه
في الدار بل يدل على حكمك بانه في الدار وهذا الحكم قد يكون حقا وقد لا يكون بخلاف ما اذا كان
الحكم من الله تعالى فانه لا يكون الا حقا قوله ثم ان سلمنا انه تعالى موصوف بهذه الصفات لكن لم
قلتم بانها قديمة قلنا بالاتفاق الذي مر واما قوله انه يفضي الى الدور فذلك في صفة
المنع لمسالة لا يلزم من كونها قديمة اتصافه تعالى بتلك الصفات لما كانت تلك الصفات
بحسب الذات واما المعارضة بالوجوه النقلية فالجواب عنها بحرف واحد وهو انه
لا نزاع في اطلاق لفظ القران على كلام الله تعالى عليها كذلك وما ذكروه من الادلة لم يدل الا
انا نعتقد حدوث الكلام على هذا التفسير وذلك متفق عليه فاما الكلام بالمعنى الذي ذكره
وهو الصفة القائمة بذاته تعالى ويعكس عن ذلك لا يمكن ان يوصف بكونه حادثا ولا بكونه عربيا
او عجميا او محكما او متشابها بل هو قديم بالاتفاق والذي راي الاختلاف واقع في كونه كلاما
لله تعالى ان هذه الحروف والاصوات حادثة بالاتفاق والذي الاختلاف واقع فيها ولما
قول الجبائي بان الحروف والاصوات القائمة بكل واحد من القراء بعينها تلك الحروف والاصوات
احدثها الله تعالى ... يدل على بطلانه فاندل على القسم واما الوجوه العقلية فنقول في الاول
منها انه اذا كان حال عدم الفائدة العابث

بدل بحصوه

حكمك

الله او الى غيره في الازل لا يكون معطلا حالنا عن الفايدة ابدا لم لا يكون مفيدا للغير في لايزال
بل الحق انه كذلك وهذا هو المدعي بهذه الصورة واما في الثاني فنقول لم لا ان علم الله تعالى
بان النبي محمد يكون حقا بعد دخوله في الوجود بانه قد دخل في الوجود من غير تغير في العلم
فكذلك الخبر المتعلق بانه يرسل نوحا هو بعينه يكون خبرا بعد ذلك عن ارساله من غير تغير
والكلام فيه قد مر في مسئلة العلم واما في الثالث فنقول لا يلزم من كون الصفة قديمة عموم تعلقها
لما قررناه في القادرية والمريدية بل الامر فيه موقوف على الدليل واما في الرابع فنقول
ان النسخ عبارة عن انقطاع تعلق كلام الله تعالى بذلك المتعلق وانه لا يقتضي حدوث كلامه تعالى
كما ان قادريته تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد باحداث حادث معين ثم انه بعد احداثه
انا ينقطع تعلق قادريته باحداثه كذا فكذلك فيما نحن فيه واما في الخامس فنقول قد
مر الجواب عنه في الارادة لم السمعية بحرف واحد الفصل الثالث كونه تعالى صادقا
اتفق المسلمون على ذلك لكنهم اختلفوا في كيفية اثباته بحسب اختلافهم في مسئلتي الحسن والقبح
وخلق الافعال اما اصحابنا فحاصل كلامهم مبني على تحصيل اخبار الرسول الدالة
على امتناع الكذب على الله تعالى والثاني ان كلامه تعالى قائم بذاته ولا يحتمل الكذب كالكلام النفس
على ... يحمل على الجهل ثم لما كان لان العلم بصدق الرسول يتوقف على
المعجزة والمعجزة يجري التصديق بالقول فاذا صدق الله عبدا الله يتوقف على تصديق الله
اياه والتصديق لا يدل على الصدق الا اذا كان الله تعالى صادقا فلو توقف العلم بصدق
الله تعالى على العلم بصدق الرسول لزم الدور لا يقال لا نسلم ان التصديق لا يدل على
الصدق الا اذا كان الله تعالى صادقا وانما يكون كذلك اذا لم يكن التصديق انشا والحق انه
هو لا انشا فان قوله تعالى انه رسولي مثل قول الرجل لغيره هذا وكيلي والانسان جعله
فلا يتطرق اليه الصدق والكذب لانا نقول هب انه انشا لكن لا اثبات في الاحتجاج
السمعي الا في المعاني الحقيقية وكونه تعالى صادقا في الامور الحقيقية فلا يجعل باختلاف
التصرفات السمعية واما المعتزلة فقالوا اذا ثبت انه تعالى صادق في الكلام القائم بذاته لكن
لم لا يجوز ان يكون الكلام الذي نسمعه ونقراه كذبا ثم لا اول ان يجاب عنه بانا قد بينا فيما
تقدم ان صدق الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى متكلما فلا يتوقف على كونه
صادقا وهو كيفية كونه متكلما في التعلق يمكن ان يجاب عنه ايضا
بان الحروف والاصوات عبارات عن الكلام القائم بالذات فلو لم يكن مطابقا لذلك الكلام فيجب
لا يمكن ان يكون الكلام الذي نسمعه ونقراه كذبا واما المعتزلة فلما قد ظنوا ان هذا الحرف
على اصولهم غير مشكل قالوا ان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فيعلم انه لا يكذب ثم للمعترض عليه

ان يقول الكلام في الحسن والقبح المتعلقين بمسائل على سبيل الاستقصاء ان شاء الله تعالى نسأل عنه علم على ظاهره
به معلا المتفاه ونبين ضعف هذه الطريقة وذلك ان الكذب المنفي عن الله تعالى لما ان يكون المراد منه الكلام الذكر
لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سواء كان بحيث يتواخى فيه زيادة او نقصان او تقليم او تاخير
او لم يكن كذلك واما ان يكون المراد منه هو الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر ولا يمكن ان يفرض فيه
حذف واضمار وتقديم وتاخير فان اريد به الاول فلا يمكنكم ان تحكموا بالقبح ولا بانه لا يجوز من الله تعالى فقد
كان كثيرا ما يعني من الحذف والاضمار والتخصيص والتقليم والتاخير وهذه كلها من جملة ما يستحسنه
كل عاقل لما فيه من المزية فلا يكون غيره وان اريد به الثاني فنقول سلمنا انه قبيح ولكنه يرتفع الامان عن كلام
الله تعالى لانه لا خبر في كتب الله المنزلة الا ويحتمل ان يفرض فيه حذف او اضمار او وجه اخر بحيث يصدق
صدقا وان كان ظاهره كذبا فالحاصل انهم ان فسروا الكذب بالتفسير الاول لم يمكنهم الحكم بقبحه وان فسروه
بالثاني لم يوجد الذي يحكم ان يحكم بكونه كذبا وعلى التقديرين لا يحصل غرضهم لا يقال هذه القضايا
التي فرضتموها لو كانت حاصلة لوجب على الله تعالى تعريفها والا لكان ذلك تلبيسا من الله تعالى وذلك محال
لانا نقول ان كان المراد بالتلبيس هو انه تعالى فعل فعلا لا يحتمل الا القبيح فهو باطل لانه تعالى لما قرر في
عقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يكون مقيدا بقيد عند مكور رمه ابتدا وآكد ذلك بان بين للمكلف
وقوع ذلك في اكثر الايات فلو ان المكلف قطع في الابتدا على تقييم ظاهر اللفظ لكان ذلك وقع في الجهل
من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى ومثاله قول من قال ان المتشابهات عالى الاصوات كانت موهمة للجهل والقبح الا انها
لما لم يكن متعينة لهذه الوجوه كان الجزم بحملها على الوجوه القبيحة تقصيرا من قبل المكلف لا من
قبل الله تعالى فثبت انه لا يلزم مما قالوه التجهيل الفصل الرابع في المباحث المتعلقة بالصوت والحروف
والكلام فيه على قسمين الاول في مباحث الصوت بالاول قد عرفت من قبل ان الصوت من اظهر المدركات
فلا يمكن تعريفه بشيء ومن الناس من قال انه عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهذا خطا اذ الاصطكاك
مماسة قوية والمماسة غير الصوت وعن النظام انه قال ان الصوت جسم وهذا خطا ايضا لما ثبت ان الاجسام
متساوية في الجسمية وما فيه ولذلك لمساوي بصري والصوت ليس كذلك ثم الفلاسفة سموا ان الصوت لا يدرك الا
بوصول الهوا الحامل الى سطح الصماخ واكثر الكلام زعموا ان ادراك الصوت لا يتوقف على ذلك وذلك لان انا
سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو توقف على ذلك لما ادركنا الجهة ولان الانسان قد يسمع كلام غيره
وان حال بينهما الجدار مثلا لا اتصال يمكن ان ذلك الهوا انتاد الى الصماخ في مسام الجدار لانا نقول الا
ان الهوا لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم تتشكل باشكال مخصوصة عند وصوله الى مخارج الحروف واذا كان
كذلك لم يمكن ان يكون باقيا على تلك الا شكال بل تتشكل بشكل اخر عند وصوله الى مسام الجدار واحتج
النظام بامور منها ان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ومنها ان
الانبوبة الطويلة اذا وضع احد طرفيها على ثقبة اذن الغير وتكلم فيه بصوت عال فلا يسمع غيره من اهل المجلس
دل على ان الكلام لا يدرك الا به

ومنها ان الصوت الشديد يخرق سطح الصماخ بل قد يسلمه الى حد يهدم الابنية وكل ذلك يدل على ما قلناه
والجواب عنها هو الذي مر ان ذلك استقرائي لا يفيد الا الظن البحث الثاني في النسبة والمشهور
من العلاسفة ان سببه قرع او قلع بعنف ومنهم من قال ان ذلك سببه بعيد والقريب هو تموج الهوا
والذي يوهم ذلك هو ان طنين الطشت ينقطع بتسكينه على طريقة وهل هو الا ان حامل الصوت المحرك
والا لم ينقطع طنينه عند سكونه ولانا ندرك الصوت يتمدد بتمدد حركة الهوا الحادث من الحلق وغيره
والجواب عنها هو الذي مر ذكره وبالجملة فكلامنا لا يعدو لانه قاطع على ان المؤثر في وجود الصوت
ما هو فكذلك على صحة حدوث الصوت دون القرع او القلع او التموج البحث الثالث في البقاء وانه
محال عند الاكثر لانا اذا قلنا زيد فلو بقيت هذه الحروف لوجد كل واحد منها مع صاحبه
فلم يكن الحاصل ان يسمع زيدا اولى من ان يسمع دبزا مثلا وقد قيل في الجواب عنه ان الكلام في البقاء
عرض في صحة البقاء عرضا لا يجوز ان يقال ان كل واحد من الحروف يصح ان يبقى لو لم يحصل الحرف
الاخير بعده ويستحيل عند حصول الحرف الاخير والمعتمد في امتناع بقاء الصوت هو الذي
في امتناع بقاء العرض هو انه لو صح بقاؤه لا يستحيل عدمه وذلك لانه اذا عدم فاما ان يعدم
عنه بطريان الضد وذلك محال فان طريان الضد الحادث مشروط بشرط زوال الضد الباقي فلو كان
زوال الضد مستندا الى طريان الضد الحادث لزم الدور ولا بطريان الضد وحينئذ يلزم تكليف
عدمه لعدم ما يعتبر الى ذلك ويحال الانتفاء فان ذلك الانتفاء ان يكون باقيا فيكون الكلام في عدمه كالكلام
في الاول ولزم التسلسل او لا يكون باقيا وانه على خلاف ما اتفقوا عليه وهو ان حصول
اللون في المحل غير مشروط لقيام شيء من الاعراض التي لا تبقى بالمحل والقائلون بالبقاء احتجوا
بتعيين الحرف مما ارجاء بنقاء الصوت لعينه لاستقلت مستحيل الوجود لعينه والا لجاز ان
ينقلب على العكس وذلك خلاف ما يدعيه الامام عن القضايا العقلية والعرض كان جائز الوجود
في الحالة الاولى فيجب ان يجوز في الحالة الثانية وبانه انا لكنا نجد الجسم مستمر الوجود في
الحس فيحتمل اللون المضاد للون الاول في مائة لا نزاع في ان اللون محسوس يحس البصر بخلاف الجسم
القسم الثاني في المباحث المتعلقة بالحروف وفيه مطالب ماهيتها واحكامها اما ماهيته
الحرف فلا تعرف الا بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة
والثقل تميزا في المسموع وقد قيل انه لا ينتقض طردا وعكسا اما الطرد فلان الصوت
والقطع وكونه مجهورا وخفيا وطينيا وغير طيني هيئات عارضة للصوت كما حرج انه ليس
شيء منها حرفا محال عنه ان كونه طينيا وغير طيني ليس بمسموع بل ذلك امر يحصل للنفس بذلك
الطول والقصر ادراك المسموع ابدا هو الصوت الحاصل في ذلك الوقت اما الحدة والحفانة
فلا خاص سماعي الحدة والثقل

وأما العكس فهو أن الحروف الصامتة البسيطة كالباء والتاء والدال والطاء البسيطة هيئات
عارضة للصوت والآلات تحصل الآن في الصوت في آن كذلك لأنها إنما تحدث في الآن الذي هو آخر
زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه والصوت لا يحصل إلا في زمان إرسال النفس وفي نظائر
من الحروف الصامتة ما يمكن تمديده مثل الباء والتاء فلا يبعد أن يكون آنيا في كل واحد
تكرر إحساسه وبالحاء في تخيل أنها هي الحروف من الحروف الصامتة وكيفية كل واحد
منها من ذلك كتاب الرقية ويحق أن لا يحتاج كل الحاجة إلى معرفتها فما يعرف فيه وأما الحروف
المصوتة وهي حروف المد واللين فلا خفاء في أنها هيئة عارضة للصوت وأما الحروف مطلقا
فقد قيل فيه إنه غني عن التعريف لما أنه من الأمور المحسوسة وأما النظر في أحكامها فذلك قد
يكون في مفرداتها وقد يكون في مركباتها أما في المفردات فإنها متعددة بحسب استعمال كل لغة
ولم يسو المستعمل والمهمل فيها شيئا فيما يعسر تشابهه فالأولى فيه التوقف كما في الألوان مثلا
وأما الحروف الصامتة فهي إما أن تكون متماثلة أو مختلفة والمختلفة إما أن يكون اختلافها
بالذات أو بالعرض والاختلاف بالذات إما أن يكون نوعيا أو جنسيا وما يعرض الحكم
بنوع منها بذلك الحكم من الحركة والسكون وهي لا تتناهى وعلم الصحيح تحليل فإنها قطعة من كتبها
طول يعرف في الكتب المخصوصة بهذا الفن وقد أشار إلى ما يكون من اللوازم معرفته في طول النظر
من الإمام المحقق فخر الدين الرازي في نهاية العقول أيضا فعليك بالنظر فيها إن أردت وبالله التوفيق

النوع الأصل العاشر في باقي الصفات والكلام فيه على أقسام ثلاثة

القسم الأول في السمع والبصر والكلام فيه يقع في المقدمات والمقاصد أما المقدمات ففيها
فصول الفصل الأول في ماهية الإدراك ذهب كل من الناس من قال في حد الإدراك إنه غني عن التعريف
نحو العلم ومنهم من عرفه وقال إنه عبارة عن أخذ صورة الشيء على نحو من التجريد كما ذكره الشيخ والحق
هو الأول إذ لا يمكن الإدراك مغايرا للعلم وقد قيل في كونه مغايرا للعلم إنه إذا لم يكن مغايرا لما
افترق الحال بين حالنا إذا رأينا شيئا وبين حالنا عند علمنا به بعد غيبته والتفرقة
معلومة بالضرورة فإن قيل لم لا يجوز أن يكون التفرقة عائدة إلى أنا عند فتح العين نعرف
من تفاصيل المدرك ما لا نعرفه إذا غاب عنا فلهذا إذا طال لأنا نشاهد الشيء الصغير
حتى نعلمه بالتدريج ونعرف تفصيله فإذا أطبقنا أعيننا عرفنا بعد ذلك ما عرفناه
وقيل الإبصار وإدراكنا مع كونه دون تخصيص وسماع كلامه ولا يكون العلم به وبكلامه
وإنه يدل على المغايرة وقيل إبصارات وإدراكنا يدرك شيئا لا يعلمه وبالعكس ثم للقائل
أن يقول إني لا أقول إن الإدراك يغاير العلم بل يقول إنه نوع من أنواع العلم ومعلوم أنه لا
يكون حكم النوع مساويا لحكم الجنس

من كل الوجوه ويمكن أن يجاب عنه بأنكم لما سلمتم أن هذا النوع مخالف لسائر الأنواع
كان البرهان غير متمش على أنواعها الفصل الثاني في كيفية حصول هذه المدركات
زعمت المعتزلة أنه متى كانت الحاسة سليمة والمرئي حاضرا ولا يكون على القرب القريب والبعد البعيد
ولا يكون صغيرا جدا ولا لطيفا ولا يكون بينه وبين الرائي حجاب وكان المرئي في مقابلة
الرائي أو في حكم المقابلة فعند اجتماع هذه الشروط يجب حصول الإدراك وعند أهل السنة أن ذلك
غير واجب وفوضوه إلى الله ثم لأهل السنة فيه طريقان الأول أنا نرى الجسم الكبير
من البعد صغيرا وما ذاك إلا لأجل أن يكون المرئي جميع أجزائه أو بعض أجزائه دون البعض والأول محال
للأول وإلا يلزم أن يرى ذلك الجسم على كبره فيتعين الثاني وحينئذ يلزم أن لا يكون حصول الرؤية
عند اجتماع هذه الشرائط واجبا وإنما الشرائط كلها حاصلة بالنسبة إلى البعض من الأجزاء
فكذلك بالنسبة إلى الكل فإن قيل لم لا يجوز أن يقال الجزء الذي هو وسط المرئي أقرب إلى الرائي من
الجزء الذي هو طرفه وقد ثبت في الهندسة أن وتر الزاوية القائمة من المثلث أطول من الخطين المحيطين
بها ثم إن سلمنا أن الأجزاء كلها في تلك الشرائط على السواء لكن هنا أسباب ثلاثة تقتضي أن يرى
الكبير من البعد صغيرا الأول وهو الذي عول عليه جمهور أصحاب التعاليم وهو أن الرؤية لا تحصل
إلا لأجل انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية وأنه يرتسم فيما بين الناظر وبين المنظور مخروط
متوهم رأسه يلي الناظر وقاعدته تلي المنظور وكلما كان المنظور أبعد كانت تلك الزاوية أدق
وأصغر ومتى كانت أصغر كانت الصورة المنطبعة فيها أصغر فلهذا يدرك الكبير من البعد صغيرا
الثاني وهو الذي عول عليه أصحاب الشعاع من الحكماء إنا إن اعتبرنا اتصال الشعاع بالمرئي فإذا
طالت المسافة فيه ضعف الشعاع وإن لم يعتد بذلك بل اكتفينا باتصاله بالضياء المتصل بالمرئي فإنا
لا نرى البعيد لكثرة الأجرام التي تشف الفضاء فيخرج عن الإضاءة حتى يجري مجرى الهواء المظلم
هو الذي ذكره أبو الحسين وهو أن البعد المفرط فإنه يلاشي حجم الصورة ويضمحل إذ الناظر يضعف
بسبب الطول إلى أن ينقطع كما أن من يرمي حجرا فإنه يتحرك إلا أنه لا يزال يضعف إلى أن يبطل
والجواب أما الأول فباطل لأن البعد الواصل بين الناظر وبين وسط المنظور إذا كان مائة ذراع
مثلا والذي بين وسطه وبين طرفه إذا كان ذراعا واحدا مثلا فالمائة والذراع الذي هو مجموع
الضلعين من كل مثلث أطول لا محالة من الخط الذي يصل بين الناظر وبين طرف المنظور لأن مجموع
الضلعين من كل مثلث أطول من الضلع الواحد فلو كان يحسب هذا التفاوت في المرئي على بعد مائة ذراع
أن لا نرى شيئا منه فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه وأما الوجوه الثلاثة التي ذكرها فمبنية
على أصول غير صحيحة على الأصول التي ذكروه ومع هذا فلست أرى ضعفها أما الأول فلقولنا إن القول
بالانطباع محال أو نقول انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير إما أن لا يمكن وحينئذ يكون الإبصار
لأجل الانطباع باطلا

واما ان يكون جسد الانسان من بعض الزوايا التي هي محل الانطباع بصغر الصورة المنطبعة
واما في الثاني فيقول ان القول بالشعاع باطل على ما سيأتي انشاء الله تعالى او يقول
الاجزاء التي ادركت ان كانت متصلة وهي مانعة عن الابصار فما يرى من الكبير ما يكون اعظم بكثير
من طبقة الناظر وحينئذ لا يرى المرئي اصلا وان لم يكن متصلة وحينئذ يرى الكبير كبيرا لان الاجزاء
المرئية اذا كانت صغيرة جدا اشتبه البعض منها بالبعض في الادراك فيرى شيئا صغيرا
لانا نقول هذا الاشتباه حاصل في وسطه كما هو حاصل في طرفه فان كان ذلك الاشتباه مانعا
عن ادراك الكل وجب ان لا ندرك منه شيئا اصلا وان لم يكن مانعا وجب ان يدرك كما هو واما ما ذكره الامام
فيقول ان ابا الحسين حل هذه الشبهة على القول بالانطباع وذكر ما حسن المنع واما قوله
ان المسافة اذا طالت صغر المرئي من ان الشعاع كان مرئيا في جزء في الهواء فذلك انما يصح اذا كان المرئي
موثرا في الهواء ولما فسد ذلك عند الجمهور من الفلاسفة وعندهم فقد ذهب الى الطريق الثاني
هو انه لو وجب حصول المدركية عند حصول هذه الشرائط لوجب رؤية الجزء الفرد وذرة الهباء
وبيان ذلك انا اذا ابصرنا جسما كبيرا فقد ابصرنا اجزاء صغيرة لا محالة والا لما ابصرناه ولانه عبارة
عن مجموع تلك الاجزاء الصغيرة واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يتوقف ابصارنا لكل واحد من
تلك الاجزاء على ابصارنا الجزء الاخر منها واما ان لا يتوقف ابصار شيء منها على ابصار الاخر
واما ان يتوقف شيء منها وان لا يتوقف البعض والاول باطل لاستلزامه الدور والثاني والثالث يقتضيان
انا اذا ابصرنا الجسم الكبير فقد ابصرنا الجزء الصغير من الاجزاء الغير المتجزية بحيث لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره وما لم يكن كذلك علمنا ان ذلك عند … فان قيل ما ذكرتم لا يتم
الا وان يثبت الجسم مركب من الاجزاء الغير المتجزية وذلك ممنوع وليس … ذلك لكن لا يجوز
ان يتوقف ابصار كل واحد من تلك الاجزاء على ابصار الاخر واما الدور فذلك ينتقض بالامور
المتضايفة وليس … ان الدور محال لكن لم قلتم بان المحال مجموع هذه الصورة وانما يلزم
ذلك لو كان كل واحد منها علة للاخر اما اذا كان كل واحد منها معلولا لشيء واحد فلا يلزم
ويجوز هذه الصورة كذلك فان الحيثية علة للمدركية وهي لا تتحقق بدون احد الجزئين الا اذا وجب
عدم … ولا جرم يستحيل ان ينفك ادراك احد الجزئين عن ادراك الاخر والجواب
قوله ما ذكرتم متوقف على اثبات الجزء قلنا لا نسلم وذلك لانا اذا نظرنا الى الدفتر مثلا فانا
نبصره ونراه ولا شك ان ذلك الذي نراه ليس عبارة عن مجموع تلك الذرات الصغيرة جدا ما دمت ندركها
كل واحد من تلك الذرات عند اجتماعها فيجب ان يصح ابصار كل واحد منها عند الانفراد ولا سيما بعد
ذلك ان كل واحد من تلك الذرات هل يقبل القسمة العقلية المتناهية ام لا وليس كلما ان الحكم موقوف على اثبات الجزء
لكن لا اثبات متحقق عند الجمهور

من اهل الحق بان الدلائل الدالة عليه واما النقض بالامور الاضافية فقد مر الكلام فيه غير مرة
ان الحيثية علة للمدركية الى اخره قلنا انه باطل لان هذه الحيثية اذا كان اقتضاؤها ابصار
كل واحد من الجزئين متوقفا على اقتضائها الابصار الجزء الاخر لزم الدور وان لم يكن متوقفا
بل هو يقتضي ابصار الجزء الحاضر فاذا حضر الجزء الواحد وجب ان يجب حصول ابصاره ويعود
الالزام واما المخالفون فلهم في هذه المسئلة مقامان تارة يدعون الضرورة وتارة يدعون
الاستدلال اما الاول فتارة يدعون ان العلم الضروري حاصل للعقلاء بعد الاختبار وتارة
يثبتون بالاستدلال ان ذلك معلوم بالضرورة اما المقام الاول فهو الذي ارتضاه ابو الحسين
لنفسه فقال ان كل عاقل اختبر الامور وتكرر ادراكه للمدركات فانه لا يشك انه اذا اختبر
بالبصر او بغيره جديد الجمر كالجمرة استحالة كونه غير مدرك للجديد وعند ذلك للحرارة وهي
هذا ما ذكره في النظر ثم انه اورد بعد ذلك على نفسه جملة من الامور العادية مثل الاحتراق
عقيب ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب للانسان الصحيح
وحصول النبت عقيب وضع البذر في الارض الحرة مع السقي والشمس وعدم المفسد والشرائط
وانعلاق الولد عند حصول النطفة في الرحم مع سلامتها وانه في الجواب التزم القول
بوجوب حصول الاحتراق وحصول النبت عقيب كذا وكذا ولم يلتزم ذلك في الولد وقال ليس
العلم بحصول ذلك في الظهور مثل العلم بما ذكرناه وربما اجاب عنها بان ما ذكرتم يجري مجرى
شبه السوفسطائية في كونها غير قادحة في العلم الضروري حتى اذا قيل للعاقل لعل هذا الجبل
صار ذهبا وان … في الماء كالاجاجة ولعل هذا متحرك وان شاهدته
ساكنا كالسفينة فالعاقل لم يشك فيما ادركه عند حصول تلك الشرائط واما المقام
الثاني فحاصل كلام ابي الحسين بعد حذف المطولات الكثيرة ان العقلاء اذا اعملوا حواسهم
السليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا بالضرورة انه غير حاضر ولا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت
انه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته وما يتوقف عليه العلم الضروري وجب ان يكون معلوما بالضرورة
فاذن العلم بان الشيء اذا كان حاضرا وجبت رؤيته عند استجماع الشرائط علم ضروري وهو المطلوب
فلنشرع في هذه المقدمات اما الاولى فضرورية واما الثانية فالدليل عليها ان العقلاء يفزعون
الى اعمال حواسهم في العلم بان ليس بحضرتهم فيل ويعللون معرفتهم بانه ليس بحضرتهم فيل بانهم
لم يروه واما الثالثة فلوجوه منها ان الضرير لما جوز حضور الشيء مع انه لا يراه والبصير
لما جوز حضور الطعوم والروايح والملك والجن مع انه لا يراها لا جرم لا يمكنه ان يجعل عدم الرؤية
طريقا الى نفيها ومنها ان عدم الرؤية امر عدمي فلا يجوز ان يكون مقتضيا للعلم بعدم الفيل ومنها
انه اذا جاز ان يحصل عدم الرؤية مع ان عدم المرئي لا يكون حاصلا فلا يمكن الاستدلال بعدم الرؤية
على عدم المرئي لما … معلوما …

بان المرئي

الاستدلال لا يتم الا مع العلم بانه لو كان المرئي حاضرا لوجبت رؤيته واما الرابع فلان العلم
لو حصل لوجبت رؤيته لو لم يكن ضروريا لجاز تطرق الشبهة اليه وسنقرر ذلك فاما ان يبقى العلم
الضروري المنتزع عنه او لا يبقى فان بقي قدح ذلك في كونه فرعا له وان لم يبق قدح ذلك في
كونه ضروريا ولما بطل كونه غير ضروري وجب انه ضروري مستند العلم بان المرئي متى كان حاضرا
وكانت الشرائط حاصلة وجبت رؤيته علم ضروري لا بما ذكر هذه الدلالة انا نعلم بالامور العادية
فانا نعلم قطعا ان دجلة لم ينقلب دما وان جبال الدار من اوان حين خرجت منه لم ينقلب
ذهبا خالصا وان طشا هذا به في الحال هو الذي شاهدته من قبل الا انا نقول هذه النقوض غير
واردة لانا لا ننكر ان هنا امورا نقطع بصحتها وقوعها مع انه تعالى خلق فينا علما ضروريا بانها
لا يبقى حتى اذا نقطع بصحة وقوعها نعلم بالضرورة انها لا تبقى لكنا نقول ان العقلاء وان اسندوا
علمهم بعدم حضور الفيل الى انهم لم يروه مع انه لو كان حاضرا لراوه فانا لا نسند ليقطع
العقلاء بعدم حضور الفيل عند عدم رؤيتهم له على جواز رؤيتهم له لو كان حاضرا حتى يكون
ما ذكرتموه نقضا علينا بل استدللنا بحكم العقلاء باسناد علمهم بعدم حضور الفيل
الى انهم اعملوا حواسهم السليمة لم يروه على انه لو كان الفيل حاضرا لوجبت رؤيته ومثل
هذا المعنى لا يكون في الصور التي ذكرتموها فاندفع النقض اذن واما القائلون بان هذه
المسألة استدلالية كابن متويه وغيره فقد احتجوا على هذا وقالوا ان ثبوته على حالة
توجب زوال الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة نحن لا ندركها
والجواب عما ذكره ابو الحسين ان يقول اما ان يدعى العلم الضروري بحصول
الادراك عند حصول هذه الامور وتعويضه عند عدمها او يدعي الحصول عند حضورها
واستحالة حصوله عند عدمها والاول لا نزاع فيه والثاني فيه كل النزاع ولا مكابرة في هذا
فانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك الا بدون العلم باستمرار الامور العادية
التي يوافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها فان الانسان كما يستبعد ان ياخذ الجدار
الحجارة ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى دجلة فيجدها بالكلية دما
وان يرى شابا حدث في الحال او طفلا رضيعا حدث من قبل بالغ سنه فاستبعاد ما ذكره
ابو الحسين ليس باقوى من استبعاد هذه الامور مع ان شمار ذلك عن مجتنبه واعلم ان تجويز
انخراق العادات لازم على الفلاسفة وغيرهم من اهل الاسلام اما على الفلاسفة فلان علم
هيولى هذا العالم مشتركة بين الكل وقابلة لجميع الصور وانما يحصل بعض الصور على البعض
لاختلاف التشكلات الفلكية ولو كان كذلك فلا استبعاد ان يحدث شكل غريب يقتضي حدوث الامور المذكورة
في عالمنا هذا واما على غيرهم فلانهم اتفقوا على ان كل جسم يقبل ان الصفات فما يقبله كل جسم

في اول المسألة الضرورة

315

والفاعل قادر مختار واذا كان كذلك لم يلزم من القطع بتجويز هذه الامور ثم لابي الحسين ان يدعي ذلك
وليس لنا الا المنع ولولا ان ابا الحسين طول فيه والا لما طولنا ايضا واما الامثلة المذكورة فالمنع
فيها ظاهر وقد كان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات والجواب عما ذكروه ثانيا ان
تقول مراد كل العقلاء على ان العلم بعدم الفيل مستند الى العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وهذا
في حيز المنع واما التعويل فيه على قول الناس ان العلم بعدم الحضور لعدم الرؤية فذلك
باطل اذ التعويل فيه انما هو العقلية على الاطلاقات العرفية عن حالها لا سيما وقد علمنا انه لا يمكن
اسناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الرؤية والعدم لا يصلح ان يكون علة لوجود الشيء لا يمكن
تعليله بالعلم بانه لو كان لوجبت رؤيته اذ لا اطلاق العرف هناك حتى يمنع ولانه لا يمتنع
حضور الشيء ويكون مع ذلك كامنا والجواب عما ذكروه ثالثا ان نقول لم قلتم
ان خلاف ذلك يوجب زوال الثقة عن المشاهدات بل لا يوجد فانا لا نشك في اي شاهد
ما شاهدناه حتى نشك في المشاهدات بل انا نجوز عقلا ان لا نشاهد ما نجوز ان نشاهده
وان علمنا قطعا ان ذلك لا يقع ولانه منتقض بالامور العادية التي مر ذكرها فاعتبر
بما عرفت وبالله التوفيق الفصل الثالث في ان الادراك هل هو معنى ام لا والمشهور
من مذهب اهل السنة انه معنى وهو مذهب الجبائي والبلخي وزعم ابو هاشم انه ليس بمعنى ولابد
من تلخيص محل النزاع فنقول اتفق العقلاء على ان المدركية امر زائد على ذات المدرك
فلا خلاف في ذلك بل الخلاف انما يقع في امر اخر وهو انه هل يقع بذات المدرك
معنى هو علة في كون الذات مدركة ام لا وهذا الخلاف لا يختص بالمعتزلة بل يجب
ان يقال ان كل من نفى الحال من اصحابنا فقد نفى الادراك واما المثبتون للحال فهم الذين
يخالفون المعتزلة في هذه المسألة انهم يقولون المدركية حالة معللة بالمعنى والمعتزلة يقولون
انها غير معللة بمعنى بل هي صادرة عن كون الذات حية بشرط عدم الافة وبانها لا يكون
المقصود من الخلاف في اثبات الادراك هو ان المدركية هل هي من قبيل الاحوال
او من قبيل المعاني ونعني بالحال الثابت الذي لا يكون مستقلا بالمعقولية نحو النسب
والاضافات وبالمعنى الثابت الذي يكون مستقلا بالمعقولية وهذا التفصيل مما
لابد من معرفته في المفاهيم اما المقام الاول فالمعتزلة احتجوا على نفي هذا المعنى بامور
اولها وهو المعول عليه ان هذه المدركية صفة واجبة الحصول عند حصول الشرائط التي مر
ذكرها ممتنع الحصول عند عدمها ومتى كان كذلك استحال تعليلها بالمعنى اما الاول فقد مر
بيانه في الفصل المتقدم واما الثاني فبيانه ان هذه الصفة لو كانت معللة بمعنى لكان ذلك المعنى
اما ان يكون يجب حصوله عند حصول تلك الشرائط ويستحيل حصوله عند عدمها

عند انتفاء

واما ان لا يكون اما لانا اول فباطل بوجوه منها ما قاله ابو الحسين ان الحكم اذا حصل عند امر واشتغل
على طريقة واحدة ولم يكن الى تعليقه بحسب طريق كان بذلك الامر اخص ولا يبعد ان يقال
العقلاء اذا تأملوا فيه اضطروا الى العلم بان ذلك المدار هو العلة ومنها ان العقلاء متى علموا
تكامل هذه الشروط علموا وجوب هذه المدركية وان لم يعلموا شيئا اخر ومتى علموا
عدمها علموا امتناع المدركية وان علموا سائر الاشيا فلولا توقف المدركية على معنى
لجاز الحال ان على تقدير عدم ذلك المعنى وحصول هذه الاحوال لا يحصل ادراك وفي ذلك
نقض لذلك الامر المعلوم ومنها ان ذلك المعنى لو وجب مقارنته لهذه الامور لوجب ان يكون
بينه وبينها تعلق يقتضي ذلك والا لم يكن وجوب المقارنة اولى من لا وجوبها وذلك التعلق
اما ان يكون من الجانبين وذلك يفضي الى الدور او من جانب واحد وذلك يقتضي ان يمتنع
حصول الشروط دون المشروط او لا يمتنع حصول ذلك المعنى بدون الشروط وكونها شروطا حينئذ
يلزم ان لا يمتنع حصول المشروط بدون الشرط وذلك محال واما الثاني فباطل ايضا لما مر في
المقدمة الاولى وغيرها وبانها انه لو صح ان يدرك الواحد منا جميع الموجودات لكان الذات
لجرى الادراك مجرى العلم في عموم التعلق وحينئذ يلزم صحة تعلق الادراك بالمعدوم وبان
الشي قد وجد وبان الشي سيوجد وان يدرك ذلك بكل الحواس لانه لا فرق في العقول بين
الطعم مثلا وبين المعدوم فكما ان العلم بالسواد دون المعدوم ضروري فكذلك العلم
بالسواد دون الطعوم والروائح وغير ذلك وبانها انه لو كان للادراك معنى لصح منا ان
ندركه لان كل موجود يصح ادراكه عندكم وكلما يصح ان يدركه وجب اتصافنا بادراكه
فيجب ان يقوم بنا ادراك اخر متعلق به وذلك يفضي الى التسلسل والجواب عما
قالوه اولا لا نسلم ان حصول المدركية مع تكامل تلك الامور واجب وانما يكون كذلك ان
لو كانت تلك الامور علة للمدركية او مشتملة على العلة وليس كذلك فان تلك الامور الشرائط
ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه يمتنع تعليلها بغيره واما الذي ذكره ابو الحسين اولا
فذلك من جملة ما لا يفيد العلم بل وان كان مفيدا فانه لا يفيد الا الظن واما الذي
ذكره ثانيا فحصول العقلاء متى علموا تكامل هذه الشروط فلذلك لا يفيد العلم الا
اذ هو نحو الاول في الافادة واما الذي ذكره ثالثا وهو ان ذلك المعنى لو وجب
مقارنته لهذه الامور لوجب ان يكون بينه وبينها تعلق فنقول لم لا يجوز ان يستحيل
انفكاك كل واحد منها عن الاخر وان لم يكن احدهما علة للاخر كما في الامور الاضافية وبالجملة
فالمعلول لازم للعلة مع انه ليس شرطها ولا علة كذلك فالملازم لا يمتنع حصوله
الحاصل اللوازم حينئذ لا يتحقق لا على وجه العلية ولا على وجه الشرطية اذن ولو جاز

316

ولو جاز هذا فلم لا يجوز الحاسة لا على هذا الوجه ولا على ذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بانه لا يجوز ان يكون صحة الحاسة توقف وجود ذلك المعنى عند حصول سائر الشرائط
واما قولهم المرئي ابدا حاضر على مذهب الخصم فذلك ضعيف جدا لما مر من المحال
ان يكون الخصم مخطئا في ذلك ومما يقال على اصول ابي الحسين في نفي هذا المعنى ان اثباته غير معلوم
بالضرورة ولا بالاستدلال ايضا فوجب نفيه لكنه من جملة ما عرفت ضعفه من قبل قوله واما الثالث
فباطل ايضا لما مر في المقدمة الاولى وذلك من جملة ما قدمت الطلاع فيه والجواب عما ذكروه
ثانيا فهو قوله لو صح ان يدرك الواحد منا جميع الموجودات لكان الادراك جاريا مجرى
العلم ان يقول لا نسلم انه جرى مجرى العلم واما قوله اذا صح تعلقه بالطعوم كان جاريا مجرى
العلم في صحة تعلقه بالمعدوم فنقول يلزم من صحة تعلقه بالطعوم كونه جاريا مجرى العلم
في صحة تعلقه بالطعوم او في صحة تعلقه بالمعدوم الاول مسلم وذلك لا يضر والثاني ممنوع ثم
الفرق بينهما ان الطعم موجود فامتنعنا ممتازا عن غيره فيصح على خلاف العدم وقد
كان العدم نفيا صرفا لا يتوقف ولا يتعين اصلا ثم انا سلمنا انه يلزم من كون الطعم مرئيا
كون المعدوم مرئيا لكنه لا يقتضي الا كون الطعم مرئيا ولا يقتضي نفي الادراك اذ هو من
لوازم ذلك لا من لوازم الادراك وفي الجواب عما ذكروه ثالثا فهو انه لو كان الادراك معنى
لصح منا ان يدركه ان التسلسل انما يلزم على القول بمجموع امور ثلاثة احدها ان
ذلك وثانيها ان الواحد ادراكا يصير به وثالثها ان الذات القابلة للضد يستحيل خلوها
عنها ولئن كان المحال انما يلزم على القول بمجموع هذه الثلاثة فلا ندري انه يلزم على هذا او على
ذاك او على المجموع ولو كان كذلك فلا يمكن ان يستدل به على فساد القول بالادراك واما القائلون
بكون المدركية معللة بالمعنى فلهم ان يقولوا ان المدركية صفة والصفة لا بد لها من مؤثر وذلك
المؤثر هو الحي القائم بالمدرك لما مر فان الغير لا يكون صالحا لكونه مؤثرا او لا يكون مؤثرا
وذلك لان كونه صالحا لا يخلو من ان يكون مفتقرا الى كونه مؤثرا وذلك يفضي الى الدور لان كونه
مؤثرا مفتقر الى كونه صالحا لكونه مؤثرا او لا يكون مفتقرا حينئذ يتحقق احدهما بدون الاخر لا يكون
صالحا او لا يكون مؤثرا فان كونه صالحا ما يفارق كونه مؤثرا في الحالة حينئذ والا لكان مفتقرا
بالضرورة وقد فرضنا ان لا يكون مفتقرا هذا خلف ولانها اذا كانت مفتقرة الى الوجه
الى مؤثر فذلك المؤثر اما الحيثية او ان يكون مشروطا بشرط محققها لا محالة والاول باطل لان
الحي قد يكون غير مدرك بخلاف ثم يكون والثاني كذلك فانه لا يمكن ان يكون من جنس العلم والقدرة
والارادة والكراهة والسهو والنفرة وما يجري مجراها وقد كان كل واحد منها قد يحصل

بدون المدركية وذلك لانه

من تعليلها بها فيجب اذن اثبات معنى اخر يكون علة لها وهو المطلوب لانتقال لم لا يجوز ان يكون
المؤثر هو كونه حيا بشرط حصول المدرك وانتفاء الموانع والآفات لانا نقول انتفاء الموانع
والآفات من الامور العدمية فلا تكون جزءا من المؤثر في الامور الوجودية فهذا حاصل الكلام
في ان المدركية هل هي معللة بالمعنى ام لا واما المقام الثاني وهو ان المدركية من قبيل الاحوال
او من قبيل المعاني والذي اختاره الامام المحقق في كتب الدراية انها من قبيل الاحوال لانها
حالة نسبية لا يحصل تعقلها الا بين المدرك والمدرك بخلاف اللون والطعم فانه يصح تعقل
كل واحد منهما وحده الى ان يعرف قبل تعقل انه لابد من محل والله اعلم **الفصل**
الرابع فيما جعل شرطا لحصول المدركية مع انه ليس بشرط وفيه اربع مسائل الاولى في ابطال القول
بانطباع صور المبصرات في الرطوبة الجليدية اتفق الطبيعيون على ذلك فخالفهم الشيخ الرئيس
مصطفى فيه فانه في كثير من المواضع صرح بان الابصار نفس هذا الانطباع وذكر في بعض
من المواضع انه حالة مشروطة بشرط هذا الانطباع وذلك لانه زعم انه ينطبع في كل واحد جزء من
الرطوبة الجليدية شبح على حدة ولا يحصل الادراك هناك والا لادركنا كل شيء
في الاحول بل الادراك انما يحصل عند ملتقى العصبتين المجوفتين وهذا الكلام انما
يتم اذا قلنا ان الادراك مغاير للانطباع ثم الكلام في هذه المسألة على فساد القول
بالانطباع ومما يدل على فساده ايضا ان الصورة لو كانت منطبعة في العين لكان لها موضع
معين فيجب ان يدرك الابصار تلك الصورة في ذلك الموضع لكن ليس كذلك فان من وقف على يمين
الانسان فانه يرى تلك الصورة على خلاف من وقف على يساره ويدل ايضا ان موضع الا
نطباع اما ان يكون ملونا او لا يكون فان كان ملونا فعند انطباع لون المرئي اما ان يبقى
ذلك اللون او لا يبقى فان بقي فقد اجتمع فيه لونان وذلك محال وان لم يبق صار ذلك
اللون لونا لذلك الجسم وهو محال ايضا وان لم يكن ملونا فلا يمكن ان يستقر عليه الشبح
كما في الهواء اصلا واحتج اصحاب الانطباع بانا نبصر القطر النازل خطا مستقيما
مع انه لا يكون في الخارج كذلك فما هو الا في القوة الباصرة ولانا اذا نظرنا الى قرص الشمس نظرا
قويا ثم غمضنا العين فانا نجد من انفسنا كانا ننظر الى قرص الشمس والجواب
عن الاول لا نسلم بانه لا يكون في الخارج فلم لا يجوز ان يحصل في الهواء منه ما هو المبصر وايضا
فلو جوزنا ان نبصر شيئا لا وجود له في الخارج لرجع القول بالسفسطة وعن الثاني
انا لا ننكر تاثر العين من المبصرات لكنا ننكر كون ذلك المؤثر شرطا للادراك
المسألة الثانية ذهب كثير من الرياضيين الى ان حصول الابصار مشروط بشرط خروج
الشعاع من العين منهم من ذهب الى ان الشرط

اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي ومنهم من ذهب الى ان الشرط اتصال الشعاع به او بمحله
او بالضياء المتصل به او بمحله وهو مذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما والدليل 317
على فساد القول بالشعاع هو ان الشعاع اما ان يكون منحصرا او لا يكون فان كان
منحصرا فاما ان يعتبر خروجه عن حيزه او لا يعتبر فان لم يعتبر فظاهر ان الخروج
من اللوازم وان اعتبر فكذلك اذ الخروج من العين انما يتحقق في زمان واحد فيجب ان لا يحصل
كونه مدركا الا في ذلك الزمان وايضا فان الشعاع الذي يخرج من العين اما ان يجب
اتصاله بالمرئي وحينئذ يجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال زمان يتحرك الشعاع فيه الى المرئي
وذلك باطل لانا كما فتحنا العين نبصر الكواكب مثلا واما ان لا يجب وحينئذ اما ان لا يجب
اتصاله بشيء وذلك ظاهر ان الانفصال من اللوازم اما به او بغيره كما مر واما ان يجب بالضياء
المتصل به او بمحله وذلك ظاهر الفساد ايضا ضرورة تحقق المسافة بينه وبين ذلك كذلك
وذلك على نسق واحد ان الكلام فيه **المسألة** الثالثة زعم جالينوس ان النور المحدث في الحدقة
يؤثر في الهواء المتصل به وبين المرئي تاثيرا لاجله يصير آلة في الابصار وهو قبل فيه
انه اذا كان كذلك لزم ان يكون ضعيف البصر اذا وقف بحيث قوي البصر ان يصير ابصاره اقوى
وبالجملة فمقال لاصحاب الانطباع العين الضعيفة لا ينطبع فيها الصور العظيمة ولاصحاب
الشعاع العين الضعيفة لا يخرج عنها العظيم ولاصحاب الثالثة العين الضعيفة لا تقوى
في الابدية لاجاج العظيمة **المسألة** الرابعة اتفقت المعتزلة على ان الامور المذكورة
يجب كون الرائي مقابلا للمرئي او في حكم المقابل وعدوا ذلك معتبرة في صحة الرؤية واهل السنة اتفقوا
على انها غير معتبرة ولا دليل لهم لاهل الطائفة ولا لتلك الطائفة بل لهم من الكلام ما لا طائل
تحته وبالله التوفيق **الفصل** الخامس في ضد الادراك اتفق اهل السنة على انه
قائم بالاعمى معنى يضاد الادراك وعولوا فيه على قولهم لم يكن اعمى ثم صار اعمى فاذا قيل لهم
لم لا يجوز ان يكون الموجب له انعدم ما قطعوه من وجهين احدهما بناء على قولهم ان الذات القابلة
للضدين يستحيل خلوها عنهما والثاني انه ليس جعل هذا الامر عدميا وجعل المدركية
الوجودية اولى من العكس وهاتان الطريقتان ضعيفتان اما الاولى فلما سيأتي من بعد
واما الثانية فلما مر في اول الكتاب واعلم ان الكلام في الادراكات طويل والاختلافات
فيها كثيرة والتعرض لها ولما يدل عليها لا يليق بالمختصرات بل التعرض لما هو من اللوازم
معرفته من اللوازم وذلك هو الذي مر ذكره ولنشرع فيما هو من المقاصد وهو الكلام في كونه تعالى
سميعا بصيرا وفيه فصول **الفصل** الاول فيما عول عليه اهل السنة وهو انه تعالى حي
وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر واضدادهما وكل ما يكون قابلا للمعنى وضده فانه يستحيل
خلوه عنهما فاذن هو تعالى متصف

اما بهما اي الصفتين واما بشيء من اضدادهما ولا مجال لذلك فتعين اتصافه تعالى بهما وهو المطلوب
فان قيل سلمنا انه تعالى حي لكن لا نسلم ان كل حي فانه يصح عليه السمع والبصر قوله الحي الشاهد
كذلك فكذلك الحي الغائب قلنا لا نقول انما يكون كذلك اذا ثبت ان الحيوة في الغائب مثل الحيوة في
الشاهد بل الظاهر انه لا يكون كذلك فان الحيوة القديمة مخالفة للحيوة الحادثة ثم من الدلائل على
استحالة التماثل بينهما ان الحيوة القديمة لا يصح قيامها بالجوهر والحيوة الحادثة لا يصح قيامها
بغير الجوهر ومنها ان الحيوة القديمة غير مصححة للشهوة والنفرة والجهل والحادثة مصححة لها
ومنها ان القديمة مصححة للمعاني القديمة المتعلقة كل واحد منها بمتعلقات غير متناهية والحادثة بالعكس
ثم ان سلمنا ان الحيوة القديمة مصححة للسمع والبصر لكن لم قلتم انه يلزم من الصحة الثبوت ان الحيوة من حيث
انها حيوة مصححة للشهوة والنفرة والظن والجهل وغير ذلك وكل ذلك على الله تعالى محال فلا بد من خصوص
حيوته مانع عن هذه الصفات او لا بد انه تعالى لكونه مخالفا لسائر الذوات عن قابلية هذه الصفات
فاذا عقل ذلك فليعقل مثله في السمع والبصر ولئن سلمنا صحة كل واحد منها على الله تعالى لكن لم قلتم
انه يجب اتصافه تعالى اما بها او بضد كل واحد منها قوله لان الذات القابلة للشيء وضده
يستحيل خلوها عنهما قلنا لا نسلم وبالجملة حاصل ما احتج به اصحابنا في تقرير هذا الفصل
امور خمسة احدها انه لا نزاع في ان الذات القابلة للاضداد يستحيل خلوها عنها باسرها بعد
اتصافها بها فوجب ان يستحيل ذلك الخلو مطلقا لان تلك الاستحالة ان كانت للذات او للوازمها وجب
استمرار هذا الحكم وان كان للغير كان من الجائز زوال ذلك الغير وانه بعد حصوله يلزم صحة خلو الذات عن جميع
الاضداد بعد اتصافها به وذلك يقدح فيما حصل الاتفاق عليه من استحالته وثانيها انا توافقنا
على ان الجوهر يستحيل خلوه عن الاكوان فيستحيل ايضا خلوه عن الالوان والطعوم والعرض
وثالثها انه لو جاز خلو الذات عن جميع المتضادات لما وجب التعاقب بين تلك الصفات فانها اذا
اتصفت بصفة منها لما كانت تلك الصفة معاقبة لصفة اخرى ولما لم يكن واجبا فقد جاز اجتماعها
وذلك محال ورابعها ان الجوهر اذا كان خاليا عن المعنى فخلوه عنه اما ان يكون لذاته او لمعنى
والاول يقتضي امتناع الاتصاف والثاني يقتضي الاتصاف حال خلوه عن الصفة وخامسها
ان الطريق الى العلم باستحالة اتصاف الباري تعالى بالحوادث هو انه لو كان قابلا للاتصاف لما
خلا في الازل عنها وعن اضدادها وذلك محال ثم انها باسرها ضعيفة اما الاول فقوله لا نزاع
في ذلك انه في محل المنع لما ان اصحاب ابي هاشم اتفقوا على ان العرض الذي لا يبقى يجوز زواله
عن المحل لا الى ضد واما الاعراض الباقية فانها لا تزول الا عن بدل وذلك هو الضد وذلك يقتضي
امتناع خلو الذات عن جميع الاضداد بعد قبولها الواحد منها ولئن سلمنا انه لا نزاع فيه
بل عليه الاجماع لكن الدلائل السمعية حينئذ ضرورة كون الاجماع سمعيا ولو كان كذلك لكان
التمسك بالايات اولى واما الثاني فذلك من جملة ما لا يفيد الا الظن فبطلان القياس واما الثالث
فذلك ينتقض بالضدين اللذين بينهما واسطة مثل السواد والبياض واما الرابع فذلك ضعيف جدا

لما ان عدم المعنى لا يجوز ان يعلل انه ثبت للذات او للمعنى واما الخامس فكذلك لانه تصحيح الاصل بالفرع
فظهر انها ضعيفة ثم ان سلمنا ان الذات لا تخلو عن الضدين في الشاهد فلم قلتم انه يجب ان
يكون كذلك في الغائب ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى متصفا بضد السمع والبصر
واما قوله انه نقص فذلك موقوف على تفسير النقص لا يقال ما ثبت الكمال سوى الحال عبارة
عن حصول شيء لشيء من شانه ان يكون له والنقص هو ان لا يحصل شيء ليس من شانه ان يكون
له فانه فيه من الخلاف ولان ضد السمع والبصر لا يكون من النقائص حسبما ذكرناه من الامور
الوجودية ولان فعال ضد السمع والبصر نقص في الشاهد فكذا في الغائب فان من الامور
ما يكون نقصانا في الشاهد ولا يكون نقصانا في الغائب مثل عدم الحاسة الصحيحة وعدم
التكلف فيما يكلف به وعند ذلك لا نسلم ان النقص في الشاهد لا يكون عبارة عن عدم السمع ولا
من عدم الانضاد ولا من عدم الحاسة بل هو عبارة عن المعنى المضاد للادراك فان هذا
هو الدعوى بلا دليل ثم ان سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص لكنها ايضا كذلك لما كان كل
واحد منهما عبارة عن انطباع صورة المبصر والمسموع في الذات او حالة معاينة لذلك
لكنها مشروط به ولئن سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص لكن لم قلتم بانه على الله محال
واما الاجماع فقد مر الكلام فيه ان التمسك بالايات اولى في هذا المقام ثم ان سلمنا ان
ما ذكرتم يقتضي كونه تعالى سميعا بصيرا لكنه بعينه يقتضي اتصافه تعالى بالشم والذوق
واللمس وللاصحاب فيه اضطراب في قياس قولهم يوجب القول باثباته على ما هو مذهب
القاضي وامام الحرمين فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة كالكلام فيما يعرف من بعد ما هو
من اللوازم معرفته فيها ان شاء الله تعالى الفصل الثاني في تصحيح ادلة المعتزلة
كونه تعالى مدركا احتجوا بانه تعالى حي لذاته بالاتفاق وكل حي لذاته فانه يدرك المدرك عند
وجوده وذلك لان الحيوة ... ثم لعامل ان نقول الدليل في الشاهد هو الدوران وقد
مر من قبل انه لا يفيد الا الظن والثاني انه تعالى انما يثبت الحي السليم الحواس يجب
ان يدرك المدرك عند حضوره مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط فنقول هذا الوجوب
اما ان يكون لارتفاع الموانع وذلك باطل لانه لا يختص بالحي ولانه لا يصلح ان يكون علة لما هو ثبوتي
واما ان يكون لحصول الشرائط وذلك باطل ايضا لما مر من قبل انه لا يلزم من حصول الشرط
حصول المشروط واما ان يكون لوجود المدرك وذلك باطل ايضا فان المدرك موجود حين عدم
المدرك واما ان يكون لامر اخر وراء هذه الامور وذلك باطل ايضا لما مر في مسئلة الادراك لا يقال
يمكن ان يكون لصحة الحاسة فان صحة الحاسة من الشرائط وقد مر الكلام فيها ولان المعنى بصحة الحاسة
ان لا يكون لها افة من عمى او غيره وانه نفي والنفي لا يصلح ان يكون علة لصفة ثبوتية ومما يبطل هذا
الاحتجاج انه لا يلزم منه ان المقتضي لها هو الحيوة ثم لما راينا ان الحي قد يكون مدركا وقد لا يكون علمنا
ان اقتضاها للمدركية بشرط حضور المدرك

وانتفاء الآفات وانما قلنا ان الحس لما كان مقتضيه في الشاهد وجب ان يكون مقتضيه في الغائب لأنها
غير مختلفة في الشاهد والغائب ثم لقائل ان يقول انها مقتضية في الشاهد بشرط صحة الحاسة
ولا يمكن هذا الشرط في الغائب ولئن قال لا احتياج الى الحواس فيما يكون حيا بالحيوة لان من كان
حيا بالذات معقول فهذا كذلك لكن لم قلتم بانه تعالى لا يكون حيا بالحيوة وفيه الكلام لاهل
الكلام فاعتمد بما عرفت من قبل انه لا اختلاف بين الشاهد والغائب والاحالة المتعلقة
بكل واحد منها فان فيه كفاية لاولي الابصار فلا حاجة الى التكرار فهذا هو الملخص من كلام
الكلام على طريقة المشايخ كابي علي وابي هاشم ومن معهما في هذا الباب والله اعلم بالصواب
واما الطريقة التي ذكرها صاحب المعتمد فهي انا اذا علمنا في كونه حيا فانا نعلم عند
ذلك انه متى وجد المدرك فانه لا بد ان يدركه وان لم يوجد شيء آخر واذا لم يكن حيا
فلا يمكن ان يدركه وان وجد سائر الاشياء وذلك يقتضي كون الحيية علة للمدركية ثم
المدركية لا شك انها موقوفة على حضور المدرك ولو كانت موقوفة على غيره فلا يخلو من
ان يكون موقوفة على شرط آخر او لا يكون فان لم يكن موقوفة فظاهر وان كانت موقوفة فذلك
الشرط اما هو الشرائط التي ذكرها من سلامة الحاسة وغيرها وذلك محال لاستحالة تحقق
تلك الشرائط في حقه تعالى ولما عرفتها وذلك محال ايضا والا يلزم من الجهالات فانه يلزم وان
من الجائز ان يقال الحي السليم بعد اجتماع هذه الشرائط لا يحصل له الادراك لانتفاء
ذلك الشرط وذلك من اسباب الجهالات على ما مر في مسألة الادراك فثبت ان المقتضي
لكونه تعالى مدركا والشرائط التي ذكرها من شرائط المدركية في حقه تعالى هي ما مر هاهنا حاصله
انه تعالى موجود ان يكون مدركا ولكن المقتضي ليس يعول على المعنى بكونه تعالى حيا انه ذات
مخصوصة لا يستحيل عليها ان يعلم ويقدر واذا ادعيت كل حي انه لا بد وان يكون مدركا
للمدرك وان لم يوجد شيء آخر كان حاصل كلامه راجعا الى ان كل ذات لا يمتنع عليها
ان يكون عالمة وقادرة فانها لا بد وان يكون مدركة ومن المعلوم ان يكون دعوى الضرورة في مطلوب
المقاصد بلى ارتياد الصحيح منها لا يكون الجواز بمكان ان الادراك بدون الحواس المخصوصة
فانه لا وصول للمعرفة في هذه الصورة ثم الحواس الخمس من اللوازم اما عند الفلاسفة فقد
اتفقت كلمتهم على ان الحساس انما يتم بالعصب وان اللحم الذي لا يخالطه شيء من العصب
لا يكون حساسا ومن هذا قالت الاطباء ان لحم الكبد والرئة والطحال لما لم يخالطها شيء من العصب
لا يحس بالة وراء التي يحدث فيها واما المتكلمون فلم يدع احد منهم انه تعالى متى علم حيا فانه
يعلم بالضرورة انه يجب كونه مدركا واما ابو الحسين فانه لم يدع الضرورة في هذه المسألة والحاصل
فالحي هو الذي لا يستحيل عليه ان يعلم ويقدر ولا يلزم من كونه بهذه الصفة ان يكون مدركا بالضرورة
ثم ان سلمنا ان كل حي يصح ان يكون مدركا لكن لم لا يجوز

ان كونه تعالى حيا علة لهذه المدركية او على معنى ان كونه حيا لا يكون منافيا لها اما الاول فذلك
من جملة ما لا دليل عليه والثاني مسلم لكنه لا يحصل منه المقصود وهو الضرورة ولئن سلمنا
ان ذاته تعالى مقتضية للمدركية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاقتضاء مشروطا بشرط الحس
وذلك محال فكذا الاتصاف بكونه تعالى مدركا ولا يقال هذه الامور معروضة في حقه تعالى المعدوم
لا يتصف بصفة الشرط لانا نقول لو كان كذلك لكان من الاستدلال باعتبار اللازم على امتناع
الملزوم ممتنعا ثم الكلام قد مر من قبل ان الشيء هل يمكن ان يكون شرطا للمدركية في حقه تعالى ام لا
فلا نعاود في هذا المقام ولنا الدليل الذي احتج به جمع من اهل السنة والمعتزلة في المسألة هو انه لو لم
ان يدرك الله تعالى جميع المدركات لما صح ان يعلمها على التفصيل ولو كان كذلك لما صح ان يفعلها
على وجه الاحكام ثم لقائل ان يقول ما ان الشرطية مما لا دلالة عليه بل الدلالة على فسادها
لان ادراكها انما يصح بعد وجودها والعلم المعتبر في فعلها على وجه الاحكام هو الذي
يكون سابقا على وجودها فاذن العلم بتفصيلها لا يتوقف على ادراكها **الفصل**
الثالث فيما يقول عليه في هذه المسألة وذلك طريقان الاول ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله
نحن نعلم بالضرورة ان السميع البصير اكمل من الذي لا يكون سميعا ولا بصيرا او الواحد
منا سميع وبصير فلو لم يكن الباري تعالى كذلك لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الباري تعالى
وذلك محال فان قيل لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون الواحد منا اكمل من الباري تعالى من
بعض الوجوه وانه يتصف بالحسن والشجاعة والذكورة وسائر الكمالات المختصة بجنس
الحيوانات ولئن قال هذه الكمالات مشروطة بكون المتصف بها جسما فنقول يجب عليكم
ان تثبتوا ان هذه الادراكات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما فان يفيد في كونها
كذلك لا يلزم من كونها كمالات وجوب اتصاف ذاته تعالى بها ولكنكم ما بينتم انها غير مشروطة
بذلك ولئن قال ان حكمنا بالعالمية والقادرية لا يتوقف على ان نفهم الدلالة او لا على ان
هذه الصفات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك فنقول
لما ثبت ان العالم فعل الله تعالى وثبت ان الفاعل لا يمكن منه الفعل الا اذا كان عالما قادرا
فلا حاجة الى بيان الدلالة على ذلك لكن كونه فاعلا لا يدل على كونه مدركا سميعا بصيرا فلا جرم
يجب علينا البيان ثم الحكم بعد العقلاء ابتداء بعقولهم ان العلم صفة كمال دون الجهل والابصار
والسماع صفتا كمال دون العمى والصمم يعلمون ايضا بالضرورة ان المخلوق لا يمكن ان يكون اكمل
من الخالق واما الحسن والشجاعة ونحوهما فانها غير واردة لما انها من كمالات الحيوانات لا غير
بخلاف السمع والبصر فانهما من الكمالات فينا وفي الغير فلا نعلم بالضرورة امتناع ثبوتهما في حق
الغير بعد في حق الغير الثاني من الطريقين فهو التمسك باجماع الامة والكل الدالة على كونه تعالى مدركا
بمعنى سميعا بصيرا والله اعلم

بلغ [illegible]

درالى

تعالى ليس حصول الانطباع موصوفه بان اطلاع المعاني على ما عرف حادث فيلزم فلم لا يجوز ان هذا
مخالف للتعلق المتعلق بتفصيل المرئيات والمسموعات ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يمكن حملها
على حقايقها ولئن سلمنا ذلك لكن عندنا من الحسنة ما يدل على ما ذكرتم وذلك من وجوه منها انه تعالى
اذا كان سميعا بصيرا فاما ان يكون سمعه وبصره عين ذاته او زايدا على ذاته وان كان زايدا
فاما ان يكون قديما او حادثا وان كان حادثا فاما ان يكون قائما بذاته تعالى او بالغير والاقسام باسرها
باطلة والبطلان في الكل ظاهر اما في الاول والثاني فلان الادراك صفة متعلقة بالمدرك ولا
مدرك في الازل ولا ادراك واما في الثالث والرابع وغير ذلك فلما مر غير مرة ومنها ما قالت الفلاسفة
ان السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن انطباع صورة المرئي والمسموع في الرائي والسامع
واما ان يكون امرا لا يحصل الا مع هذا الانطباع وعلى التقديرين ذلك في حقه تعالى محال لان الانطباع
يختص بالادراكات كذلك ومنها انه تعالى اذا كان مدركا للطعوم والروايح والحرارة والبرودة
مثلا كان شاما ذايقا لامسا او لا معنى لهذه الثلاثة الا ان يكون مدركا للطعوم والروايح
والحرارة والبرودة وذلك محال فكذلك كونه مدركا والجواب اما المطالبة الاولى والثانية
فقد مر الكلام فيهما اول هذا الاصل وعن هذه كذلك واما الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
فنقول فيه لم لا يجوز ان يكون الله تعالى سميعا بصيرا بسمع قديم وبصر قديم ويكون ذلك
السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع بشرط حضورهما وهذا هو المعنى بقول
اصحابنا ان السمع والبصر انه صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه فان قلت فحينئذ يلزم تجدد
التعلقات فنقول واي بأس بذلك اذ لم تثبت التعلقات امورا موجودة في الاعيان ثم
ان سلمنا فساد هذا التقسيم فلم لا يجوز ان يكون حادثا في ذاته على ما ذهبت اليه الكرامية
وقد قلتم بانه لا يكون محلا للحوادث وهذا ايضا هو المذهب واما الثاني من الوجوه
فنقول فيه انا بينا ان الادراك امر مغاير للانطباع وانه غير مشروط به ما يدل فيما قالوه
واما الثالث منها فنقول ان كان المراد من الشم والذوق هذه الادراكات فهو المذهب
وان كان المراد غيره فالدليل على انه يلزم من هذه الادراكات ذلك الامر الذي هو محال
في حقه تعالى القسم الثاني في كونه تعالى باقيا وفيه فصلان الفصل الاول
في اثبات البقاء اتفق ابو الحسن الاشعري ان البقاء قائم بالباقي ونفاه القاضي وجمهور المعتزلة
وحكى الامام فخر الدين الرازي عن والده انه يثبته ساهيا او نفيه عامدا وهو مذهب الكعبي
ثم البحث عن محل النزاع لازم فنقول النزاع في ان المسلم اما ان يكون واقعا في الاستمرار
او في غيره اما في الاستمرار فهو ان يقال الاستمرار وجود الشيء هل هو زايد عليه ام لا واما
في غير الاستمرار فلا يخلو ان يكون النزاع واقعا في الحال او في المعنى اما في الحال فهل الباقي
بكونه باقيا حالة وصفة مغايرة لاستمرار وجوده ام لا واما في المعنى فذلك المعنى اما
ان يقال انه علة او يقال انه شرط اما العلة

320

فاما ان يدعى معنى يكون علة لذات الجوهر في الزمان الثاني او علة لاستمراره او علة لصفة اخرى
حصلت له بكونه باقيا مغايرة لاستمراره واما الشرط فهو ان يدعى معنى يكون شرطا لذات
الجوهر في الزمان الثاني او لاستمراره او لصفة اخرى فهذه ثمان مواضع يمكن وقوع الخلاف
في كل واحد منها وتمام الدلالة الذي يصلح للبعض فانه لا يصلح للباقي واما الاول فهو
ان استمرار وجود الشيء هل هو صفة زايدة ثبوتية على ذات الشيء والحق انه ليس كذلك لانه لو كان
الاستمرار امرا ثبوتيا لكان الباقي الصرف موصوفا بالصفة الثبوتية وذلك محال اما بيان
الشرطية فظاهر لما ان عدم العالم من الازل الى وقت حدوثه عدم مستمر والمفهوم من الاستمرار
امر واحد في العدم والموجود وذلك كون الشيء في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وبهذا ايضا
ان يقال ان المستمر منقسم الى المستمر بالوجود والى المستمر بالعدم واحتج المخالف بان الجوهر
لو لم يكن حال حدوثه باقيا ثم صار باقيا فيتجدد كونه باقيا مع عدم تجدد الذات يدل على ان
كونه باقيا امر زايد على الذات والجواب انه هذا منقوض بالعدم اولا وثانيا ان حال الحدوث
كان حادثا وفي الزمان الثاني لم يكن حادثا فزوال الحدوث عدم فيقال انه يقتضي ان يكون الحدوث
زايدا عليه وذلك محال والا يلزم التسلسل لان ذلك الحدوث لا بد وان يكون حادثا وثالثها ان الشيء
اذا كان موجودا مع شيء اخر ثم حصل بعد عدمه ذلك الشيء فقد تواردت عليه كونه بالنسبة
الى الشيء الثاني قبلا ومع وبعد فيلزم كون القبلية والمعية والبعدية صفات وذلك محال لانها لا تخلو
على ان يكون مع غيرها او قبلها او بعدها ويلزم التسلسل ورابعها ان العرض الحاصل في هذا
المحل ما يمكن حصوله في المحل الاخر فقد تبين ان يحصل في ذلك المحل كان بدا انه حاصله
ولا يكون حصوله في المحل زايدا على حاصلا فيلزم ان يكون حصوله في ذلك المحل عرضا قائما به وحينئذ
يلزم قيام العرض بالعرض ويلزم التسلسل ايضا ثم الجواب عنه ان المعني بقولنا
صار باقيا ان حصل في الزمان الثاني اما محققا واما مقدرا او ان الوجه في الزمان الاول
لم يحصل في الزمان الثاني ومجرد حصوله في الزمان لا يستحيل ان يكون امرا ثبوتيا اما اولا
فلانه يلزم ان يكون ذلك الامر الثابت ايضا حاصلا في الزمان فيكون حصوله في ذلك
الزمان زايدا عليه ويلزم التسلسل واما ثانيا فلان حصول الشيء في الزمان نسبة الشيء الى
الزمان فلو كانت تلك النسبة ثبوتية وثبوت النسبة يتوقف على كل واحد من المنتسبين لزم
انه تعالى اذا خلق شيئا من غير ان يخلق معه شيئا اخر ان لا يكون باقيا وما لم يكن الحصول
في الزمان امرا ثبوتيا وجب ان لا يكون الحصول في الزمان الثاني امرا ثبوتيا واما الثاني
فذلك انا اذا قلنا ان الاستمرار صفة فهل للباقي بكونه باقيا صفة زايدة من الاستمرار ام لا
والحق انه ليس كذلك لان تلك الصفة مع استمرار الوجود اما ان يفتقر كل واحد منهما الى الاخر
فيلزم الدور او لا يفتقر

الجوهر

فيلزم ان يبقى باقيا غير مستمر ومستمرا غير باق وذلك محال واما الثالث والرابع فلا يمكن ان يكون الجوهر
في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء ومحتاجا الى الله وذلك باطل من وجهين الاول هو ان وجود البقاء
في هذه الحالة محتاج الى وجود الجوهر فلو كان وجود الجوهر في هذه الحالة محتاجا الى البقاء
لزم الدور الثاني هو ان وجود الجوهر في الحالة الثانية عين وجوده في الحالة الاولى ووجوده
في الحالة الاولى غني عن هذا البقاء فوجب ان يكون وجوده في الحالة الثانية غنيا عنه ايضا
واما الثلاثة الباقية فهو ان يجعل البقاء علة او شرطا لكون الجوهر مستمرا او لكونه باقيا
فذلك باطل من وجوه الاول انا بينا على ان كون الجوهر مستمرا او كونه باقيا صفة وذلك
قد ابطلناه الثاني وهو انه لا نزاع ان البقاء يجب ان يكون قائما بالباقي فاما ان يتوقف صحة
قيامه به على كونه مستمرا او باقيا او لا يتوقف فان توقف استحال تعليل كونه مستمرا او باقيا
بالبقاء او اشتراطه به والا يلزم الدور وان لم يتوقف يلزم ان يصح حصول البقاء للجوهر
لا حال كونه باقيا وذلك ايضا محال واعلم ان الكلام فيه يحول الكلام على الطرف
المتقدم ومن جملة ما احتج به في ابطال البقاء هو ان صحة اتصاف الجوهر به اما ان يكون
لذاته او لما يلزم ذاته او لما لا يلزمه فان كان الاول لزم صحة اتصافه به حال الحدوث وهو محال
وان كان الثاني فكذلك وان كان الثالث نقلنا الكلام الى صحة اتصافه بذلك المصحح اذ الكلام
فيه كالكلام في الاول وحينئذ يلزم التسلسل او ينتهي الى ما يكون صحة اتصافه به لذاته فيلزم صحة
اتصافه به ابدا او يلزم من صحة ذلك صحة اتصافه بالبقاء ابدا او يعود الى المذكور ثم لقائل ان
ينقض ذلك بالجوهر فانه يستحيل اتصافه في الزمان الثاني بالكون الذي يختص بالحيز
العاشر واما مثبتوا البقاء فقد احتجوا بانا وجدنا الجوهر في الزمان الثاني مع جواز
ان لا يكون موجودا فيه فلا بد له من مرجح وليس ذلك المرجح الا البقاء اما قولنا وجد الجوهر
في الزمان الثاني فقد حكي عن النظام انه لا يبقى والدليل على البقاء ان كل احد يعلم بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا امس قبل ولا بد وان كان محلا للموجود في وقت وجب ان يكون محلا
له في كل وقت والا يلزم انقلاب الممكن الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وهذه الحجة
انما يستمر مع القول ببقاء الاعراض واما انه وجد في الزمان الثاني مع جواز ان لا يوجد فالخلاف
فيه مع الجاحظ وابن الراوندي وبعض الكرامية والدليل عليه ان حقيقته قابلة للوجود والعدم
معا وتلك القابلية امر ثابت لها لذاتها فوجب ان يبقى على هذا الوصف ابدا والا يلزم ان ينقلب
الممكن لذاته واجبا لذاته واذا ثبت ان حصوله في الوقت الثاني جائز فلا بد له من مرجح وذلك المرجح
اما ان يكون وجوديا او عدميا لا يمكن ان يكون عدميا لما مر وان العدمي اما عدم القادر كما
يقال ان العالم باق لان القادر ما اعدمه وذلك باطل لانه حين اعدمه فاما ان يصدر عنه شيء او لم يصدر
فان لم يصدر عنه شيء اصلا

كان حاله بعد الاعدام كحاله قبل الاعدام وان صدر عنه شيء فذلك الشيء اما ان يقتضي عدم ذلك الباقي او لا يقتضيه
فان كان الاول كان عدم ذلك الباقي لوجود ذلك الشيء لا لاعدام الفاعل وان كان الثاني لم يكن ذلك 321
اعداما للباقي اصلا واما عدم الموجب كما يقال للجوهر ضد يلزم من وجوده عدم ذلك الجوهر
فلا جرم يلزم من عدم ذلك الضد استمرار وجود الجوهر وهذا باطل لان اعدام الضد بالفعل محال
اما اولا فلان طريان الطارئ مشروط بشرط انتفاء الباقي فلو كان انتفاء الباقي مشروطا بشرط
طريان الطارئ لزم الدور واما ثانيا فلان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس الطارئ بدفع الباقي
اولى من الباقي بدفع الطارئ لا يقال بل الطارئ بدفع الباقي اولى لما انه موجود مع الرجحان
الباقي فانه محتاج الى المؤثر على اصل المعتزلة واحد على اصل اهل السنة ولا يمكن ان يكون وجودهما
كذلك فانه اما ان يكون قادرا وذلك محال لاستحالة كون الباقي مقدورا واما ان يكون معنى وذلك محال
ايضا اذا كان بعد البقاء لانه ليس اسناد ذلك الى بعض الاعراض اولى من البعض فيلزم ان
يحتاج الباقي الى مؤثرات كثيرة وذلك محال والجواب ان يقول لم لا يجوز ان يقال
انه انما يفنى لان الفاعل ما اعدمه قوله يستحيل وقوع الاعدام بالفاعل قلنا لا نسلم
قوله القادر اما ان يصدر عنه شيء او لا يصدر قلنا انه لا يصدر عنه الاعدام فكذا اذا قلتم فان
لقائل ان يقول اذا عدم الشيء فاما ان يحصل امر او لا يحصل ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بان البعض ليس باولى من البعض وقد مر فتلك ضعف هذه الطريقة واما ان يحتج
على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة من كل المنع لان من الجائز ان يكون كذلك وان سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه يبقى لبقاء مؤثره سواء كان المؤثر قادرا او موجبا قوله
لان الباقي لا يكون مقدورا قلنا هذه مقالة لم يعرف بطلانها بالدليل فلا يجوز المصير اليه
والله الموفق الفصل الثاني في ان البقاء هل هو صفة زائدة على ذات الله تعالى ام لا
والحق انه ليس كذلك لوجهين الاول ان تلك الصفة اما ان يكون بحيث يلزم من عدمها عدم
ذات الباري تعالى او لا يلزم والاول محال والا يلزم ان يكون كمال الذات منبعثا عن الباقي فحينئذ
يتحقق المطلوب الثاني هو ان صفات الله تعالى باقية فيلزم ان يقوم بها البقاء فحينئذ
يلزم قيام المعنى بالمعنى وذلك محال ثم ذلك البقاء يكون باقيا ايضا فيلزم التسلسل واما
مثبتوا البقاء فقد ذكروا في هذا المقام طرقا ثلاثة احدها ان صفاته تعالى تبقى ببقاء الذات
وحينئذ لا يلزم التسلسل ولا قيام المعنى بالمعنى كما ذكرنا ثانيها هو الذي اختاره الاستاذ
ابو اسحاق ان ذاته تعالى باقية بالبقاء وصفاته تعالى باقية لذواتها فان ذاته تعالى مخالفة
لصفاته بالحقيقة ولا يلزم من كون الصفة في موضع معللة بالعلة كونها في موضع آخر مخالف للاول
معللة بعلة اذ المختلفات يجوز ان تختلف في احكامها وثالثها انه قائم بذات الله تعالى بقاء
يقتضي للذات ان يكون باقيا

وبقاء آخر يقتضي للصفات ان تكون باقية وكل واحد من البقاءين يقتضي كون الآخر باقيا ثم انا بأسرها
ضعيف اما الاول فلان الصفات انما تفتقر الى الذات لو كان بقاء الذات باقية وبقاء
الذات معللا بالبقاء الذي هو صفة من تلك الصفات فيلزم الدور لا يقال الدور عدمي لان
دوام البقاء يقتضي بقاء الذات وبقاء الذات مع الملازمة يقتضي بقاء البقاء لانا نقول هذا
مما يلزمه الدور ايضا اذ البقاء لا يكون علة الدوام لكونه باقيا واما الثاني فلانه لما
عقل كون الصفات باقية لا لنفسها فلم لا يعقل كون الذات باقية لنفسها بل هذا اولى
والذات اقوى من الصفة واما الثالث فلان كون كل واحد من البقاءين علة لبقاء البقاء
المستمر ازلا وابدا لا يصح الا اذا كان كل واحد منهما باقيا فيتوقف اقتضاؤه اذن على
كونه باقيا ويلزم الدور القسم الثالث في بقية الصفات وفيه سبعة
عشر فصلا الفصل الاول في وحدة علم الله تعالى وقدرته نقل امام الحرمين
في الشامل عن ابي سهل الصعلوكي من اهل السنة ذهب الى انه تعالى عالم بعلوم غير
متناهية والذي ذهب اليه جمهور الاصحاب انه تعالى عالم بعلم واحد وقادر بقدرة واحدة
مريد بارادة واحدة واعلم ان القاضي عول في هذه المسألة على الاجماع المركب وكلامه
باطل لان الصعلوكي سابق على هذا الاجماع فاما اذا كان مسبوقا فهو حجة عليه
ويمكن ان يستدل عقلا فيقال لو كان تعالى عالما باكثر من علم واحد
لكان اما ان يكون عالما بعلوم متناهية او غير متناهية فالاول باطل والا لكانت
المعلومات باسرها متناهية وانها غير متناهية لما مر والثاني كذلك لاستحالة
وجود ما لا نهاية له وفيه نظر من قبل ان طريقه في الوجود فانه محل للزيادة
والنقصان فكذا ما يكون كذلك فهو متناه الفصل الثاني في ان كلام الله
تعالى واحد والمشهور ان اهل السنة اتفقوا على ذلك وعن ابي القاسم الاسفرايني انه ذكر
ان بعض اصحابنا اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار
والنداء ولحجة ان اسلم هذه المسألة اما مع القول بنفي الحال او مع القول باثباته
فان كان الاول فقد ضعفت المسألة جدا لان وجود كل شيء عين حقيقته فاذا كانت
حقيقة الطلب مخالفة لحقيقة الخبر كان وجود الطلب مخالفا لوجود الخبر
ايضا والا لكان الوجود غير الحقيقة وذلك يقتضي اثبات الاحوال لا يقال لا نسلم
ان كون الكلام طلبا وخبرا حقائق مختلفة بل حقيقة الكلام هو الخبر لان كل من طلب
من غيره فعلا او ترك فعل فقد اخبر ذلك الغير بانه لو لم يفعله لعاقبه ومن استفهم فقد اخبر
انه يطلب منه الافهام ثم ان سلمنا انها مختلفة الحقائق لكن لا نسلم ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون
خبرا طلبا الا ترى ان رجلا اذا قال لعبده افعل فقد صح منه اذا قال من بعد الى اجل من الفعل

322

لانا نقول اما القول بان كل كلام خبر فليس بشيء لان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة حكم الذهن بنسبة امر الى امر
وتلك المغايرة معلومة بالضرورة ولهذا اشترط التصديق والتكذيب الى احدهما دون الآخر واما
الثاني فضعيف لان قوله افعل ليس في نفسه طلبا ولا خبرا بل هو صيغة موضوعة لاداء
معنى الطلب ومعنى الخبر ولا استحالة في جعل الشيء الواحد دليلا على حقائق مختلفة ولا استحالة
في ان يكون الشيء الواحد حقائق مختلفة وكلامنا انما هو في نفس حقيقة الطلب وحقيقة
الخبر واما اذا حملنا على القول بالحال فيجب ان تتغاير الحقائق الكثيرة فهل يجوز ان يتصف
بوجود واحد ام لا فان جاز ذلك فليجز ان يكون للصفة الواحدة حقائق مختلفة والا بطل
القول به الفصل الثالث في انه لا يجوز ان يكون الله تعالى موصوفا بصفة واحدة تفيد
ما تفيده الصفات المختلفة السبع لعلمنا ان على القول بنفي الحال فساد ذلك معلوم بالضرورة
على ما مر واما على القول بالحال فالقاضي عول في ابطال هذا على الاجماع والكلام فيه قد مر
الفصل الرابع في انه تعالى مع كونه موصوفا بالمعاني السبع هل هو موصوف بالاحوال
السبع فالقاضي ومثبتوا الاحوال من اهل السنة يذهبون الى ان العلم القديم يقتضي
حالة العالمية وكذلك القدرة والحياة فيكون له تعالى بحسب كل معنى حالة واما نفاة الاحوال
من اهل السنة فانهم يذهبون الى ان العلم نفس العالمية وعلى هذا التقدير يظهر الخلاف
من الاصحاب في انه تعالى هل له مع هذه المعاني السبع احوال سبع ام لا والكلام في هذه
المسألة لا نفيا ولا اثباتا الا وهو ضعيف جدا الفصل الخامس في انه لو ثبت
ان الله تعالى متصف بالاحوال السبع كما انه متصف بالمعاني السبع فالمتعلق بالمتعلق
هو المعنى او الحال او هما جميعا وهذه المسألة ايضا من جملة ما ليس فيه كلام من الجانبين
وان يكون متعلقه بالمعلوم واما المعنى فاقوى ما يمكن ان يقال في كونه متعلقا بالمعلوم
هو انه لو لم يكن متعلقا به لم يكن ان يوجب العالمية بذلك المعلوم اولى من ان يوجبها بعلم
آخر وهذا ضعيف ايضا لما مر الفصل السادس في ان تعلقات الصفات هل
هي امور ثبوتية من اثبتها يقول التعلق نسبة مخصوصة بين الصفة وبين متعلقها نحو تعلق
القادرية بالمقدور وذلك التعلق غير كل واحد منهما والا لامكن تعقل كل واحد منهما مع
الذهول عن ذلك التعلق ثم انه اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا ولا يمكن ان يكون عدميا
لان كونه غير متعلق به كان امرا عدميا فيكون امرا ثبوتيا وذلك في الخارج لا محالة والا لم يكن الشيء
في نفسه متعلقا فهذا هو الدليل على ان الاضافات امور ثبوتية واما من نفاها فيقول
ثبوت الصفات النسبية يتوقف على ثبوت كل واحد من المنتسبين فلو كان هذا التعلق امرا
امرا ثبوتيا لتوقف ثبوته على ثبوت ما يتعلق به وذلك محال اما في القادرية فلان المقدور انما
يتعلق بها فلو كان حاله

موقوفا على تعلقها به فان كان التعلق موقوفا عليه لزم الدور وان كان العلم ان ذلك التعلق ان كان
امرا ثبوتيا فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ولا يمكن ان يكون واجبا لاحتياجه الى غيره فيكون ممكنا وله سبب
ولذلك السبب ايضا تأثير فيما يلزم فيه ان كان زائدا عليه لزم التسلسل وان لم يكن زائدا فاما ان لم يسم
الى الاثر فقد حصل المطلوب الفصل السابع في ان تلك التعلقات ان كانت امورا ثبوتية فهل هي
متعددة ام لا بحسب تعدد المتعلقات من الناس من قال ان تعلق علم الله تعالى بهذا المعلوم بعينه
ان يعقل مع الذهول عن تعلقه بالمعلوم الآخر والامر الواحد يستحيل ان يكون معلوما مجهولا معا
ومن الناس من يقول ان علمه تعالى متعلق بما لا نهاية له على ما عرف فيلزم وجود امور ثبوتية
لا نهاية لها لا مرة بل مرارا لا نهاية لها وذلك محال الفصل الثامن في ان تلك التعلقات
هل يكون حدوثها بحسب تجدد المتعلقات الاقرب الى اصول اهل السنة منع الاستمرار وعدمه والاعتراف
بذلك من وجوه منها انه تعالى كان قادرا من الازل الى الابد على ايجاد الجوهر المعين فاذا وجد
استحال ان يبقى بعد ذلك قادرا على ايجاده لانه لا يبقى قادرا على ان يعدمه ثم يعيده اذ
الخلق في الحال ايجاد وذلك مغاير للاعادة على طريق الاعادة ومنها ان سمع الله تعالى وبصره
ما كانا متعلقين بالاشياء قبل وجودها لان المعدوم لا يكون مسموعا مبصرا ثم انهما تعلقا
بالاشياء بعد تكونها وذلك يقتضي تجدد تلك التعلقات ومنها ان النسخ عبارة اما عن رفع الحكم
او انتهائه والحكم عبارة عن تعلق خطاب الله تعالى فذلك التعلق لا بد وان يكون عرضة للتغير
الفصل التاسع في ان الصفات هل يجب تغيرها لتغير المتعلقات فالظاهر انه لا يجب
لكن لنا ان نقول … تغير تلك التعلقات اما ان يكون لامر او لا يكون والثاني محال لان المتجدد
لا بد له من مؤثر فيتعين الاول وهو ان يكون لامر وذلك اما ان يكون هو المتعلق او المتعلق
او لا هذا ولا ذاك بل امرا منفصلا والاول هو المطلوب والثاني مستحيل وهو باطل لانه
مستلزم للدور وقد كان تغير المتعلق تابعا لتغير التعلق والثالث قد ذكرنا ما حاصله ان لا تعلق
له بالتعلق فكيف يكون مؤثرا فيه الفصل العاشر انا لو اثبتنا الاحوال في المعاني
فتلك الاحوال هل هي معلومة ام لا ذهب ابو هاشم الى انها غير معلومة ولا مجهولة وانما يعلم
الذات عليها وذهب القاضي الى انها وحدها معلومة والصحيح ذلك لانه لو … وان لها اذا
لم تكن معلومة لامكن الحكم عليها بانه غير معلوم لان ما لا نعلم لا نميز عن غيره وما لا نميز عن غيره
فلا يمكن ان نحكم عليه وحده دون غيره لا يقال المحكوم عليه بهذا الحكم هو الذات على الحال
لانا نقول المحكوم عليه بانه غير معلوم اما الصفة وحدها او الذات على الصفة فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك باطل لان الذات على الصفة معلومة فالحكم عليها
بانها غير معلومة باطل الثاني فهو ان العلم بكون الذات موصوفة بتلك الصفة علم بالمركب والعلم
بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فلا بد وان يكون تلك الصفة معلومة الفصل الحادي عشر في
الصفات الخبرية وهي اليد والوجه والعين والجنب والاستواء زعم ابو الحسن في احد قوليه
ان اليد عبارة عن صفة اخرى

وراء القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة اخرى والعين عبارة عن صفة
اخرى سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش وهو مذهب ابي
اسحق الحداد الاشعري وزعم انه لا طريق الى هذه الصفات الا بالخبر وعنده لا طريق اليها الا بالعقل
وزعم في قوله الثاني ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء
الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة ثم لمن اثبتها ان يتمسكوا بالسمع كقوله تعالى
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقد الحاصل على
هذا الحكم حاصله في حق الغير فيكون العلة المنصوصة منقوضة وذكر عن جابر والجواب
عن الاول ان الايجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الايجاد مع ارادة الاكرام وذلك لا يستدعي
صفة اخرى وعن الثاني ان الجابر ان يكون العلم في الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير
موجود في حق غير ادم عليه السلام الفصل الثاني عشر في انه تعالى … ذهب عبد
الله بن سعيد وابو الحسن في قوله الاول انه تعالى … والصحيح انه باطل … وذكر
العدم … فيلزم فناء المعنى بالمعنى والتسلسل وان اثبتنا ذلك كان يقول المعقول
من كونه فردا مغاير للمعقول من ذاته فتقدمه مغاير لذاته والجواب عنه ما مر في مسألة البقاء واما
الكلام فانه تعالى ليس واحدا بالوحدة لاستدلالنا واعترافنا في ذلك … في هذه المسألة
والله اعلم الفصل الثالث عشر في ان الاستغناء عن الحيز والمكان هل هو معنى ام لا ذهب
ابو اسحق الى ذلك على ما حكاه عنه امام الحرمين في الشامل لمن نفى هذه الصفة ان يقول الصفة
الثبوتية لا تنفي هذا الاستغناء واما علته وبالاول باطل لان الاستغناء عن الحيز والمحل
امر عدمي والثاني ايضا باطل لان المعنى الموجب لا يكون علة للعدمي ولمن اثبتها ان
يقول الاستغناء عن الحيز والمكان ليس نفيا محضا بل هو اشارة الى كونه قائما بنفسه مستقلا
بذاته وهذا المعقول ثبوتي ومفهومه مغاير لذاته المخصوصة لانا قد نعقل ذلك الاستغناء حال
ما لا نعقل تلك الذات المخصوصة فهذا الاستغناء اذن صفة ويمكن ان يجاب عنه بان الاستغناء
عبارة عن كون ذاته بحيث يستحيل ان يحصل في الحيز والمحل فهنا اصول ثلثة احدها
المقتضي وهو ذاته تعالى في نفسها وهو امر ثبوتي وثانيها الاقتضاء وثالثها نفي الحيز
والمحل وهذان الامران لا يمكن ان يكونا ثبوتيين الفصل الرابع عشر في انه تعالى هل هو
كريم بكرم رحيم برحمة نقل عن عبد الله بن سعيد انه ذهب الى ذلك فان كان المرجع بالكرم والرحمة
الى ارادته تعالى من حيث انها متعلقة بايصال النفع او بدفع الضرر فالامر صواب وان كان المرجع
بهما الى غير الارادة فلا بد من اقامة الدلالة على اثباته بقي انه يمكن ان يكون المرجع بهما الى الارادة
الفصل الخامس عشر في انه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس اثبت القاضي والامام
هذه الادراكات الثلاث لله تعالى مع القول ان الله تعالى … وزعم المعتزلة البصريون انه
تعالى حي لا يقصر ادراكه عن الامور بشرط حضورها الا ابو القسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا

للامر والاراده واما ابو اسحق فانه نفى عن الله تعالى تعلق الادراكات والاولى مذهب القاضي
والدليل على ذلك ما ذكرنا في باب السمع والبصر الفصل السادس عشر في اخص صفة
الله تعالى ذهب ابو الحسن الى انه القدره على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام فاطر السماوات جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على
الاختراع ومنهم من زعم ان ذلك هو الاستغنا وكل ذلك باطل والصحيح انه تعالى مخالف
لخلقه لذاته المخصوصة الفصل السابع عشر في حصر الصفات احوط ما قيل فيه
انه تعالى كلفنا معرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال والطريق الى ذلك
ليس الا افعال الله تعالى وافعال الله تعالى لا يدل الا على هذا القدر من الصفات بل لانا
لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح منه الالهية فثبت ان ما وراء
هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا فلا يمكن اثباتها ولكن هذا اخر كلامنا في
الصفات وبالله التوفيق الفصل الحادي عشر في الرؤية وفيه مسائل الاولى
ان الله تعالى يصح ان يرى اطبق اهل السنة على انه يصح خلافا لجميع الفرق ثم الاهم هو الكشف
عن محل النزاع فنقول ان للادراكات ثلاث مراتب الاولى هي المعرفة بحسب الاثار والثانية
بحسب الذات المخصوصة كالسواد من حيث انه سواد والثالثة بحسب الحس كما اذا ابصرنا
السواد بالعين فالاولى هي المتفق عليها والثانية هي المختلف فيها على ما ستعرفه من بعد
والثالثة هي التي نحن بصددها والحاصل من هذه الثلاثة انه هل يمكن ان يحصل للبشر نوع
ادراك نسبته الى ذات الله تعالى كنسبة الابصار الى المبصرات في الظهور عند اهل السنة
يمكن كما اذا علمنا الشي ثم رايناه فانا ندرك التفرقة بين الحالتين وانها لا يكون عائدا
الى ارتسام الشبح في العين ولا الى تقليب الحدقة نحوه ولا الى خروج الشعاع عنها
فيكون عائدا الى ما هو المسمى بالرؤية واعلم انه لا نزاع فيما هو المشتمل عليها الشي ولا
فيما هو المفتقر الى الشرائط التي يذكرها نحو الجهة والمقابلة وغيرها كان ذلك مما لا
يكون متصفا بهذه الصفات فان ذلك لا يليق بالحضرة المقدسة والخلاف انه يصح في حقه
تعالى من الرؤية ما هو الرؤية التي لا يتفاوت في تلك الرؤية بين انفتاح العين وبين
انقباضها وعن مجموع الجواز هي انه كان يعترف بهذه الرؤية والمطاهر
من حال الكل العقلا ان يعترف بها انصافا لكن الدلايل السمعية داله على الرؤية ولا
محال للرؤية على غير هذا المعنى في حقه تعالى على ما عرفت فاعتبر بما عرفت ولقد
مال الجمهور من اهل السنة احتجوا في هذه المسئلة بانا نرى الجواهر والاعراض مشتركة في صحة
كونها مرئية فعلة الصحة لا بد لها من علة والاولى ان هذه الموجودات نحو المعدومات
في الصحة وعلة الصحة لا بد لكل حصول

بخصوص

حصول هذه الصحة بها اولى من حصولها للمعدومات وتمايل هذه الصحة معلله ولا يمكن تعليلها
بكون الجوهر جوهرا او العرض عرضا او اللون مثلا والا يلزم تعليل الاحكام المتماثلة بعلل مختلفة
وذلك لا يصح فان احتياج الحكم الى العلة المخصوصة اما ان يكون لذاته وذلك يقتضي ان يفتقر كل
حكم من تلك الاحكام الى تلك العلة ضرورة تساوي المتماثلات في جميع الاحكام الواجبة وكذلك
اذا كان لشي من لوازم ذاته ولا يمكن ان يكون لشي عرضي لازم فانه اذا كان لشي عرضي لازم كان ذلك الحكم
في ذاته غنيا عن تلك العلة والغني عن الشي لذاته يستحيل ان يحتاج اليه ولان الشي ما لم يوجد لا يعرض
له عارض فلو كان احتياج الحكم الى تلك العلة لعارض كان احتياج الحكم الى تلك العلة
لشي من العوارض فلو كان احتياجه الى العلة بعد ثبوته وانه محال ولما لم يمكن تعليلها بذلك وجب ذلك
فلا بد من التعليل بامر مشترك ولا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود
والتعليل بالحدوث لا يمكن لانه عبارة عن مجموع وجود مسبوق على العدم والعدم لا يمكن ان
يكون جزءا من العلة فتعين ان يكون بالوجود والوجود امر مشترك بين الواجب والممكن لانه مفهوم الصانع
تعالى في نفسه من الممكنات فيكون الباري تعالى من جملة ما يصح ان يرى وهو المطلوب فان قيل
لا نسلم بانا نرى الجواهر والاعراض في كيف والجواهر غير مرئية بل المرئي هو الاعراض ليس الا بانه ٤
ولو كان كذلك فلا يصح التعليل بامر مشترك لانا اذا نرى الطول والعرض وغير بين الطول
والا طول فالطول لا يخلو من ان يكون المرجح به الى عرض قائم بالجسم وليس ان يكون المرجح به الى الاجزاء
المتالفة في سمت مخصوص والاول باطل فان الطول اذا كان عرضا قائما بالجسم والجسم مولف من اجزاء
غير متجزية فلا يخلو من ان يكون الطول قائما بكل واحد من تلك الاجزاء وذلك محال فان كل واحد من
تلك الاجزاء اذا كان طويلا كان كل واحد منها قابلا للقسمة فكان متجزيا واما ان يكون قائما بمجموع
تلك الاجزاء وذلك محال ايضا لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة ولان قيامه بتلك
الاجزاء اما ان يتوقف على تالفها وامتدادها في جانب مخصوص او لا يتوقف فان توقف
كان من المحال ان يكون امتدادها في ذلك الجانب معللا بذلك العرض لاستحالة الدور واذا كان امتدادها
في ذلك الجانب غنيا عن ذلك العرض كان طولها غنيا عن ذلك العرض وان لم يتوقف لزم قيام
الطول بتلك الاجزاء سواء كانت متالفة او لا متالفة وذلك باطل فثبت ان الطول لا يمكن ان
يكون عرضا فاذن المرجح به الى اجزاء متالفة في سمت مخصوص فادراك الطول يكون ادراكا لتلك
الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب لانا نقول انكم نفيتم كون الطول عرضا بناء على
اثبات الجزء وذلك غير متحيز المعنى فانا ننفي الجزء ونقول بناء على ذلك ان الطول لا بد وان يكون
عرضا الا ترى ان واحدا اذا اخذ قطعة من الشمع وشكلها باشكال مختلفة وتوارد عليها
المقادير المختلفة ولا يمكن ان يكون [illegible]

تلك المنافاة لاجل انتفاء الاجزاء المتنافية من بعض الجوانب الى بعض فان ذكرتما على اثبات الجزء ذكر
باطل فتعين ان يكون المعادات المتعاقبة على الجسم اعراضا قائمة به وليس يلزمنا ثبوت الجزء ولكن المطول
ليس عبارة عن ذوات تلك الاجزاء على تاليها في سمت مخصوص فاذا رايت الطويل معدا اليا
في تلك الاجزاء التي المتفاوت الواقعة في سمت مخصوص فلا يلزم ان يكون الجواهر مرئية وليس يلزمنا
ان كون الجواهر والاعراض مرئية لكن لا نسلم ان صحة كون الشيء مرئيا حكم ثبوتي بل لا يكون
ثبوتيا لوجهين الاول ان صحة كون الشيء مرئيا لو كانت ثبوتية بل يكون ثبوتيا لو كانت صفة ثبوتية
لكان اصل الصحة امرا ثبوتيا وذلك محال فان صحة كون الشيء مرئيا صحة مخصوصة والصحة
المخصوصة مشتملة على اصل الصحة والمركب اذا كان ثابتا كان كل واحد من اجزائه ثابتا
وانما قلنا ان اصل الصحة لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا اما اولا فلانه اذا كان ثبوتيا
كان ثبوته اما واجبا او ممتنعا او ممكنا والاول باطل لما ان الصحة وصف محتاج
الى الغير والثاني هو المطلوب والثالث يلزم منه التسلسل واما ثانيا فلانه اذا كان
ثبوتيا كانت صحة حدوث الحادث الحاصلة قبل حدوثه امرا ثبوتيا محتاجا الى محل يقوم به
فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بما يكون محلا لصحة حدوثه ويلزم منه قدم العالم الثاني ان
صحة كون الشيء مرئيا حكم اضافي يثبت للشيء بالنسبة الى كونه مرئيا والاحكام الاضافية يتوقف
ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين فلو كان صحة كون الشيء مرئيا حكما ثابتا لتوقف
ثبوتها على حصول كونه مرئيا فيكون امكان الشيء مرئيا متاخرا عن وقوعه وانه محال الثالث
ان صحة كون الشيء مرئيا كصحة كونه معلوما فكذلك الصحة مثلا لم صحة المعلومية ليست صفة ثبوتية
لما ان المعدوم قد يكون معلوما فكذلك صحة كون الشيء مرئيا لا يقال صحة كون الشيء مرئيا هي نفي
لامتناع كونه مرئيا والامتناع امر عدمي لانا نقول الصحة كما انها تنافي الامتناع فكذلك
تنافي الوجوب فالوجوب ان كان ثبوتيا فظاهر وان لم يكن فكذلك لما انه لا يلزم ان يكون
المنافي للعدمي امرا ثبوتيا وانما قلنا ان الصحة اذا لم يكن صفة ثبوتية لا يمكن تعليلها بعلة
ثبوتية وذلك لان الامور العدمية لا تفاوت فيها فلو احتاج بعضها الى علة ثبوتية
لاحتاج كلها اليها وذلك محال ولئن سلمنا ان صحة كون الشيء مرئيا حكم ثبوتي لكن لم قلتم
انه يجب تعليلها بعلة واما ان هذه الصحة مخصوصة ببعض المعلومات دون البعض
فلولا امر لاجله حصلت هذه الصحة والا لم يكن اختصاص البعض بها اولى من
البعض فلذلك حيز المنع لما ان بعض المعلومات كما انه مختص بهذه الصحة
فلو انما مختص بعد هذه الصحة وانه يفضي الى التسلسل وكذلك تلك الصحة مختصة بتلك العلية
دون غيرها

فيلزم ان يكون علتها لذلك الحكم لعلة اخرى ويلزم التسلسل وظهر انه لا يمكن تعليل جميع الاحكام
325 بل من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل وهذا هو المتفق عليه بين المتخالفين فان صحة كون الشيء
معلوما ومذكورا ومخبرا عنه احكام غير معللة وصحة كون الشيء مقدورا للعباد غير
معللة على مذهب المعتزلة ولما كانت صحة كون الشيء مقدورا للعبد حكما اختص ببعض
الامور مع انها غير معللة فلم لا يجوز ان يكون صحة كون الشيء مرئيا كذلك ولئن سلمنا ان
صحة كون الشيء مرئيا من الاحكام المعللة فلم لا يمكن تعليل صحة كون الجوهر مرئيا بكونه
جوهرا وتعليل صحة كون السواد مرئيا بكونه سوادا واما انه يلزم تعليل الاحكام
المتماثلة بالعلل المختلفة فلذلك حيز المنع لما ان المتماثلين هما اللذان يقوم كل منهما
مقام الاخر في جميع الامور الواجبة وكل واحد من هاتين الصحتين يستحيل ان يقوم
مقام الاخرى لان صحة كون السواد مرئيا يستحيل ثبوتها في الجوهر وكذلك صحة كون
الجوهر مرئيا يستحيل ان يحصل في السواد فان من المحال ان يرى السواد جوهرا
والجوهر سوادا ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا يصح تعليل الاحكام المتماثلة بعلل
مختلفة بل يصح وذلك بوجوه الاول انكم لما عللتم صحة كون الشيء مرئيا بالوجود
فبالذي يعللون صحة كون الشيء موجودا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها نحو
المحالات ومنها ما يصح وبعد ذلك لا بد من ان يقولوا ان هذه الصحة ليست حكما
ثبوتيا وان كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة بكل حقيقة بخصوصية
تلك الحقيقة وكيف ما كان فلا بد وان يبطل ما ذكرتم من ان كان دليلكم الثاني هو ان
المختلفات مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر وهذه المخالفة انما جاءت لحقيقة
المخصوصة الى كل واحد منها لا انقلاب المخالفة من الامور الاعتبارية فانه اذا صح ان يكون
المخالفة منها فلم لا يصح ان يكون صحة كون الشيء مرئيا منها الثالث هو ان صحة كون الشيء معلوما
ومذكورا ومخبرا عنه او صحة كون الشيء مقدورا او مرادا اما ان يقولوا انها ليست باحكام
ثبوتية وان كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة بخصوصية كل حقيقة
وكيف ما كان فانه يبطل ما ذكرتم من ان كان دليلكم ايضا الرابع هو ان الاعراض على اختلافها
يشملها حكم واحد وهو احتياجها الى المحل وامتناع بقائها وامتناع احتياج كل
منها الى محل واحد عندكم وكونها بحيث من نوع منها بانتفائها او يخلف او يضاد
الخامس ان علم الله تعالى عندكم مساو للعلم الحادث في تعلقه بالمعلوم الواحد على الوجه
الواحد على الطريق الواحد ثم لا يلزم من استوائهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقيقتهما
اجمالا فلا يلزم اذن

من الاستواء في الحكم الاستواء في المؤثر ثم ان الدلالة ما تدل على ما تدل عليه سوى هذه الحجة وقد علمت
ان الظلم انما يقبح لكونه ظلما والجهل لكونه جهلا والكذب لكونه كذبا وهي هذه الغير
من القبائح واما قوله لم قلتم ان احتياج الحكم الى العلة المخصوصة اما لذاته او للازمه او لغير
لازمه فالجواب عنه ان الحكم اللازم وهو الامكان المحتاج الى مرجح ما واما خصوص
ذلك المرجح فليس لاجل ان ذلك الحكم يقتضي لذاته ذلك المرجح بعينه بل لاجل ذلك المرجح
بخصوصيته يقتضي ذلك الحكم وبالجملة فالمعلول لا يقتضي الاستناد الى العلة المخصوصة
بل يقتضي الاستناد الى المرجح المطلق فاما تخصيص المرجح فيكون ذلك من جانب العلة لا من جانب
المعلول ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الوجود امر مشترك بين الموجودات وقد
مر من قبل ان وجود كل شيء نفس حقيقته المخصوصة ولئن سلمنا انه مشترك لكن لم قلتم
انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود فان [illegible] الامران انا
لا نجد امرا آخر مشتركا بينهما لكن عدم العلم بالشيء لا يقتضي عدم ذلك الشيء على ما عرف
ثم نقابل بان نقول ان الامكان مشترك بينهما وانه مغاير للوجود وان الحادث كل موجود
ممكنا ومغاير للحدوث ايضا وان الامكان ان يكون حاصلا قبل الحدوث ولئن قال ان الامكان
لا يصلح ان يكون علة لهذه الصحة لما انه امر عدمي وحاصل للمعدوم ايضا ثم ان الحدوث
لا يصلح ان يكون فنقول نحن لا نتعرض للامكان الا لابطال ما ذكرتم من الحصر وانه تم
سواء كان الامكان صالحا للعلية او لا يكون واما انه عدمي فنقول انه اذا كان عدميا
فصحة كون الشيء مرئيا امر عدمي ايضا اذ هي عبارة عن امكان كونه مرئيا ولا استحالة
في تعليل الاوصاف العدمية بالامور العدمية واما انه حاصل للمعدوم فنقول لا يلزم
من حصول المصحح حصول الصحة مطلقا بل من الجائز ان يتوقف ذلك على حصول
شرط او انتفاء مانع ولئن سلمنا ان المشترك بينهما ليس الا هذا او ذلك فلم لا يجوز
ان يكون المصحح هو الحدوث قوله الحدوث عبارة عن مجموع وجود حاصل وعدم
سابق والعدم السابق ساقط عن درجة الاعتبار فلم يبق الا الوجود قلنا لا نسلم
ان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم بل هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم
وهذه المسبوقية كيفية في وجود الشيء مغايرة للوجود الحاصل والعدم السابق فلم
لا يجوز ان يكون علة صحة الرؤية هذه الكيفية ولئن سلمنا ان الحدوث عبارة عما ذكرتم
فلم لا يجوز ان يكون العدم السابق علة لهذه الصحة الا ترى ان عدم طلوع الشمس [illegible] علة
لصحة بقاء الليل ولئن سلمنا ان هذا العدم لا يصلح للعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون العلة هي
الوجود بشرط

لعلمه العدم عليه كما ان وجود الفعل يحتاج الى الفاعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم ولئن سلمنا
326 ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة فلم قلتم بانه يجب ان يكون الوجود علة وانما يجب ذلك ان لو لم يكن
المانع موجودا عن العلية بل المانع موجود فانه اذا كان علة فاما ان يكون علة للصحة دون
نفسه فقط او للصحة دون الحقائق التي هو صفة لها او للصحة دون الامرين فان كان الاول
كان المرئي من جميع الموجودات امرا واحدا وهو الوجود وذلك يقتضي ان لا يتميز الجوهر
والعرض بل بين السواد والبياض وان كان الثاني فذلك ظاهر الفساد لما ان السواد
مثلا انما يصح رؤيته لكونه سوادا لا لامر آخر منفصل عنه وان كان الثالث فذلك ظاهر
الفساد ايضا لما مر ولانا اذا ابصرنا السواد ابصرنا وجوده وسواديته ووجوده مخالف
لسواديته فقد ابصرنا شيئين مختلفين وذلك يقتضي التمييز بينهما من حيث البصر ولا محالة
ان ذلك ولئن سلمنا ان علة صحة رؤية الجواهر والاعراض هي الوجود وان وجوده [illegible] و[illegible]
الباري تعالى وتقدس فلم قلتم بان وجوده تعالى يجب ان يكون علة لصحة الرؤية واما قوله
من حكم المثلين الاستواء في جملة الاحكام فذلك منقوض بالجوهر حال حدوثه فانه مثل للجوهر
حال بقائه ثم ان الجوهر حال حدوثه يجب ان يكون متعلق القادر وحال بقائه يستحيل ان
يكون متعلق القادر وكذا العالم فانه ممتنع الحدوث في الازل وهو بعينه ممكن الحدوث
فيما لا يزال ومعلوم ان التفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت بين [illegible] الوجود والعدم [illegible]
فاذا جاز تبدل الاحكام التي يجب لازمنة وجوبا وامتناعا فلان يجوز ذلك بين المثلين
اولى ولئن سلمنا ان وجوده تعالى علة لصحة رؤيته لكن لم قلتم بانه يلزم حصول هذه
الصحة على الاطلاق فانه قد مر من قبل ان المصحح للشيء قد يكون حاصلا مع ان الصحة غير حاصلة
لا يقال العلة اذا حصلت وجب حصول معلولها لامتناع وجود العلة دون معلولها
لانا نقول انما يكون كذلك اذا لم يتوقف التأثير على الشرط ولئن سلمنا ان وجوده تعالى
يقتضي هذه الصحة وان ذاته تعالى قابلة لها ولكن لم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى مخصوصة
ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحة وقد علمت ان الحكم كما يستدعي انتفاء المؤثر
فيستدعي ايضا لوجود المانع ولئن سلمنا انه تعالى يصح ان يكون مرئيا لكن لم قلتم بانه يصح
ان يكون مرئيا لنا بل لا يصح فان الوجود وان كان علة لصحة الرؤية فلا يكون علة لصحة
رؤيته نفسه ولا يكون علة لصحة رؤيته جميع الموجودات على معنى ان الرؤية حاصلة عند
حصوله ايضا فلا يبعد ان يقتضي ذلك ما يكون مانعا عن صحة رؤيته البعض من الاشياء
على الخصوص عن صحة رؤية الباري تعالى وبعكسه ثم ان سلمنا ان وجوده الا [illegible] بعض صحة الرؤية
لكن هنا ما لا يجوز ما يمنع عن ذلك

والا فلنمنع منه ان يكون الروايح والطعوم والعلوم والقدر مرئية والعلم باستحالة ذلك ضروري
والالتذاذات مرئية عند سلامة الحاسة وحصول شرائط الرؤية ولئن سلمنا ان ما ذكرتم من الحجة
يقتضي كونه تعالى مدركا بادراك البصر لكنها بعينها تقتضي كونه تعالى مدركا بادراك اللمس
وذلك لانا ندرك بحس اللمس من الجواهر والاعراض ومن ترتيب الطول والاطوال والحرارة والبرودة
فيكون ادراك اللمس متعلقا بالجواهر والاعراض كما ان الادراك بالبصر متعلق بهما فيعود
ادراج ذكر عموم في الرؤية بتمامه في اللمس فيتعلق اللمس بالباري تعالى وفيه من جملة ما انفق
الى البيان بطلانه ثم ما ذكرتم وان دل على كونه تعالى مرئيا لكن هنا من الدلائل ما يدل
على خلاف ذلك وسنذكرها من بعد ان شاء الله تعالى والجواب عنها هو قوله
ما ذكرتم من الدليل على كون الجوهر مرئيا مبني على اثبات الجزء الذي لا يتجزى قلنا نعم
الامر كذلك لما نبينه من بعد قوله المرئي هو الطول والعرض الحاصل بالاجزاء قلنا الطول
والمقدار محسوس والعظم فهو كذلك الاجزاء عندنا لانها لا تنفك عما لنف فلا بد وان
يكون الاجزاء مرئية قوله الصحة امر عدمي قلنا لا نزاع في كونها امرا عدميا لكن لم
قلتم بان الامر العدمي لا يستدعي علة بل يستدعي في هذه الصورة فان هذه الصحة
وان كانت وصفا عدميا الا انه اختص به بعض الاشياء دون البعض فجاز ان يطلب
علة ثم نعاند الاستقولهم انه كذلك لكن لا يجوز اسناده الى امور عدمية لكنا نقول
الكلام في هذا المقام ليس الا في كونه محلا لا على تصحيح ان يقال انه بتلك العلة فهو انه
كان بتلك العلة او عدمه قوله ثم علتم انها من الاحكام المعللة قلنا لما مر وهو ان
نوع يختص به بعض المعلومات دون البعض قوله لما اختص ذلك البعض بذلك
الحكم فهو مختص بعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون اختصاص بعلته لاجل علة اخرى
ولزم التسلسل قلنا لكنه ينتهي الى ما يثبت لذاته وعند ذلك يسقط التسلسل
وهذا هو الجواب عن قوله غلبة الظن العلة حكم اختص به تلك العلة دون غيرها
قوله صحة المعلومية غير معللة قلنا هذا غير لازم لانا حكمنا باحتياج الحكم الى العلة
في هذه الطريقة اذا اختص ذلك ببعض المعلومات دون البعض وصحة الرؤية كذلك فانها
ثابتة للموجودات دون المعدومات واما صحة المعلومية فهي حاصلة لجميع الامور
موجودة كانت او معدومة واما صحة كون الشيء مقدورا للعبد فليس من الاحوال
والانتظار والعلوم مشترك الا العرض فان علتنا هذه الصحة بها لزم صحة اقتدارنا
على كل الاعراض وذلك غير ثابت عند اصحابنا بل هو باطل عندهم فيكون في حد المنع اذن
قوله يصح كون السواد مرئيا الى آخره

كون الشيء صحيح مرئيا قلنا هذا انما يبطل لو كان الصحة حسا انها صحة لا اختلاف فيها وانما الاختلاف
327 في اضافة الصحة وانها من الامور الخارجة عن ذات الصحة والشيء لا يختلف باختلاف الامور
الخارجة عنه قوله لم قلتم بانه لا يصح تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة قلنا لما قدمناه
من قبل واما الوجوه التي مر ذكرها فانها وان كانت من جملة ما يكون الجواب عنه متعذرا الا ان
تعرض لجوابها الامام المحقق فخر الدين الرازي رحمه الله فقال اما الاول منها ان صحة كون
الشيء موجودا اذا كانت من الامور الوجودية فهي معللة بانه يكون ذلك الشيء مخالفا للمشتق
وذلك امر مشترك بينه وبين غيره ولعل ذلك لكن هو الصحة فيكون الصحة علة للصحة فيقول الصحة
من جملة ما يكون مخالفا فاما ان يكون مخالفا فذلك لا يلزم ان يكون هو الصحة بل هو من الوجود
ما يكون اعم منها وعن الثاني بان صحة كون الشيء مرئيا من الامور الحقيقية والا لا يكون العلم حاصلا
لوجود هذا العالم اصلا وهذا هو السفسطة وعن الثالث انها اذا كانت معللة فهي معللة بانه
يخالف غيره وهو الذي عينه ان يكون معلوما ومقدورا ومرادا وعن الرابع ان الحكم الواحد فيه
بعلة واحدة وان كان البعض منها مخالفا للبعض في الحقيقة وعن الخامس انه لا يكون واحدا يعرف
بالتأمل وعلى هذا العبد من الدلائل ان القبح في الظلم والكذب وعدد كل من حيث انه قبيح بعلة
واحدة وهو وضع الشيء في غير موضعه ولهذا يقال للكاذب انه ظالم لنفسه واما قوله لم قلتم
بان الوجود امر مشترك معقول يدل على كونه علة لصحة الرؤية في الجواهر والاعراض كما مر
فهو بعينه يدل على كونه مشتركا بين الجواهر والاعراض كذلك ولا نطول بما يدل على استحالة
كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضة فذلك يقدح في مقدمات ذلك الدليل وكيف وقد علمت ان
المعارضة بعد تسليم الدليل باطل هنا ذكرنا من الدليل فسد بعد تسليم مقدماته فليصح
كون الوجود مشتركا بين الجواهر والاعراض المرئية نحو الالوان ولكن لا يصح كونه مشتركا بين
الباري تعالى وبين الممكنات فان من الجائز ان يكون الممكنات باسرها متشاركة في الوجود ومع ذلك فيكون
وجودها مخالفا لوجود الله تعالى ولهذا كان كذلك فيحتاج الى اقامة الدلالة على انه تعالى مشترك بينه
وبين الممكنات وتحذر من قبل ما يدل على كون الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات
قوله لم قلتم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث قلنا اذا فرضنا
في العالم جوهرا وسوادا فاسلا من حيث انه جوهر وسواد لا محالة لا يشترك بينهما الا الوجود والحدوث
وكون كل واحد منهما مفروضا وهذا من جملة ما يرى نفس الامر على ذلك قوله سلمنا ان المشترك بينهما
ليس الا هذا وذلك فلم لا يجوز ان يكون المصحح هو الحدوث قوله الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم
وهي كيفية زائدة على وجود الشيء وعدمه قلنا لو كانت هذه المسبوقية كيفية ثابتة فهي ان كانت مسبوقة
بالعدم كانت مسبوقيتها بالعدم زائدة على ذاتها ولزم التسلسل وان لم يكن مسبوقة بالعدم كان
وصف الحادث قديما وذلك محال فيعلم سلمنا ان الحدوث لا يكون علة فلم قلتم بانه يجب ان يكون الوجود
علة قلنا قد مر من قبل فلا يعاد

او الصحة

في كونه علة واما قوله لكم الوصف اما ان يكون علة الصحة دون نفسه او الصحة دونه الحقائق
دونها قلنا ان من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط والعدم انا لا ننكر احتمال
المختلفات لكنا نعلم ذلك بالضرورة وكذلك نحن لكن الاولى ان يعلل الوصف علة الصحة
كون الجسم المخصوص مرئيه قوله سلمنا ان علة صحة الرؤية في الجواهر والاعراض هو الحدوث
وان وجوهها ما او لوجود الله سبحانه وتعالى فلم قلتم بان وجوده تعالى يجب ان يكون
علة لهذه الصحة قلنا المساواة عن حقيقة من وجوب ساوى انما يلزم في حكم الاحكام والهيولى
بعد تسوية الموانع عنها في مواضعه كثيرة قوله سلمنا ان وجوده تعالى علة الصحة دونه لكن
لم قلتم بانه يلزم حصول هذه الصحة على الاطلاق وانما يكون كذلك اذا لم يثبت ذاته قابلة
لهذه الصحة قلنا المصير اذا وجد آثاره في الصحة واخرى سقطعا عنها لم يكن ذلك النجح
كافيا في اقتضائنا تلك الصحة الا اذا ثبتت الصحة عنه مطلقا ولو كان كذلك فلا يمكن ان يكون
مقتضيا الا لامر منفصل وذلك لامر هو خصوصية القوابل بحسب نصيب عينه
لتلك الصحة معلولا للقوابل المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة وهذا هو الجواب عن قولهم لم لا يجوز ان لا يحصل الصحة لحصول المانع قوله
هب ان الوجود علة الصحة كون الله تعالى مرئيا لكن لم قلتم انه علة الصحة كونه مرئيا لنا
قلنا لان الوجود في الجواهر والاعراض علة الصحة كونها مرئية لنا فكذا في حقه تعالى
والا لما يكون الوجود المشترك علة قوله لو كان الوجود علة الصحة دون الحقائق لصح منا
دون الطعوم والروائح وذلك معلوم الفساد بالضرورة قلنا دعوى الضرورة في محل الخلاف
غير مقبولة قوله انها اذا لم تثبت وجب ان نراها الآن قلنا قد بينا فيما مضى ان الادلة
القاطعة عند استجماع الشرائط المذكورة لا يجب حصول الرؤية واجبنا عن ادلتكم
بما فيه مقنع واما قوله ما ذكرتم يقتضي صحة تعلق ادراك اللمس بالله تعالى قلنا
ان قوما من اصحابنا التزموا ذلك ولا طريق الى ذلك في الحق فيه انه موقوف على
نحو ادراك اللمس بالجملة نصه الحجة لاهل السنة في هذه الصفة وان كانت مشهورة
ومسطورة في الكتب كثيرا لا وانها مفتقرة الى ان الصحة هي المحللة العلة وان العلة
الوجود من حيث هو هو ولو وجود الله تعالى لا يكون مخالفا لوجود العلة ولا يكون
مانعا عن الرؤية وكذلك لا يكون العلة هي الامكان فان الحدوث في وجودها او وجود
ما يتعلق بها او المشترك بينهما او المجموع ولانه لا يلزم الدوران يكون الحكم مرئيا
معلوما مختلفة وان يكون لا شتراك في الا في الماهيات الا في الاشتراك في المؤثر وفضل
المعلومات كلها في جملة الادلة لا دليل على الادلة لا صحتها كما هو مقرر في تعريف طرق
الطرق؛ واما الطريق

الثالثة فهي التي حررها اي حرر هذه الحجة الامام المحقق فخر الدين الرازي على وجه يسقط عنه
كثير من الاسئلة التي يرد ذكرها فنقول بداهة العقول شاهدة بان المقابل للعدم امر واحد
فهو الوجود فلو لم يكن الوجود امرا واحدا في الموجودات كلها لم يكن المقابل للعدم
امرا واحدا بل امور كثيرة وذلك باطل ولما كان الوجود امرا واحدا في الكل وجب ان
يكون زائدا على الماهيات والماهيات المختلفة لا يصح خلوها عن الوجود ولا يحال للرؤية
عند خلوها عن الوجود فلا بد اذن من الوجود في طلوع الصحة ثم الوجود اما ان
يكون كافيا في طلوع الصحة او لا يكون بل لا بد من امر آخر والقسم الثاني باطل لان الامرين
اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء وحينئذ
يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان يكون احدهما مستقلا
بالاقتضاء دون الثاني وحينئذ يكون ذلك الثاني حشوا فلا يمكن ان يكون الحشو هو
الوجود لما بينا انه لا بد منه في طلوع الصحة فاذن الحشو ما عداه وهو المطلوب
واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء عند الانفراد فعند الاجتماع
لا يخلو اما ان بقي حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى فان كان الاول
واحد لا يكون مؤثرا في تلك الصحة حالة الاجتماع كما لم يؤثرا في حالة الانفراد وان كان
الثاني فهناك قد زاد شيء او انتقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة او لذلك النقصان
اما ان يكون كل واحد منهما او احدهما او مجموعهما ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك الزائد
امرا خارجا او انتقاص لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان لزيادة او نقصان
آخر ولزم التسلسل وذلك محال فثبت ان المؤثر في طلوع الصحة لا يكون الا الوجود وحاصله
وانه هو المشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات فيلزم صحة رؤيته تعالى وتفكيك هذه
الحجة ايضا صعب لانه وان سقط عنها بعض الاسئلة بتكثير مقدماتها فلا
يكون متوجها الى تلك الحجة بعون الله تعالى ان شاء الله تعالى واما الطريقة الثالثة
فهي انه لو كان رؤية الله تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون معلومة او لا
تكون ولا سبيل الى كل واحد منهما اما الاول فلانها لو كانت معلومة فاما ان تكون
بالضرورة وذلك باطل لانه لا يشترك العقلاء في معرفتها او بالاستدلال وذلك باطل ايضا
لما سيجيء من بعد ان شاء الله تعالى ان الوجوه التي تمسك الخصم بها في الاستحالة لا تفيد الجزم
بها واما الثاني فلان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع
بثبوت الاستحالة وليس فيهم من توقف في ذلك وذلك يفيد انعقاد الاجماع على نفي التوقف

واذا كان الدليل موقوفا على صحة الاجماع

كان طلبا ما للثاني كذلك عندنا لان القول بان استحالة الرؤية يفضي الى المحال فيكون محالا
ولما فقد طلب بتر استحالة ثبتت الصحة بلغنا بالكاد يقولون ذكرتم يبطل عليكم وذلك لان
رؤية الله تعالى اذا كانت صحيحة كانت تلك الصحة اما ان تكون معلومة او لا تكون ولا سبيل
الى كل واحد منهما اما الى الاول فلان تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالاضطرار وذلك باطل
لما ذكرتموه او بالاستدلال وذلك باطل ايضا والا لتوقف صحة هذه الدلالة على
ثبوت دلالة اخرى وحينئذ تكون هذه الدلالة ضائعة ولا الى الثاني كذلك فان ذلك
باطل بالاجماع كما ذكرتموه ولما بطلت الصحة فقد ثبتت الاستحالة وقد فصله
الجواب عن ان اجراها [illegible] لم ثبت بتر استحالة بنفي ما يدل على الصحة وهذا ليس [illegible]
ما لا يحتاج الى البيان به ضعف واما اثبات الصحة بنفي ما يدل على الاستحالة فذلك
وان كان من الطرف فلا يخلو اذن من الضعف وبالجملة فما يكون من الدلائل العقلية
في هذه المسئلة فذلك لا يكون شيء بل الاولى هو التمسك بالدلائل السمعية واما الطريق
الرابع فهو التمسك بسؤال موسى عليه السلام في قوله تعالى حكاية عنه رب ارني
انظر اليك فانه طلب الاراءة والمقصود منه الرؤية والطلب يدل على كونها ممكنة
والا لما طلب فان قيل لا نسلم انه طلب الاراءة قصدا للرؤية ولم لا يجوز انه عليه السلام
كان يطلب اراءة انه يعلمه بها علما ضروريا كما ذهب اليه البلخي ولئن سلمنا ذلك لكنه
لم طلبه لنفسه او لغيره الاول ممنوع والثاني مسلم لكنه لا يدل على كونها ممكنة وذلك لان
قوم موسى يطلبون منه ان يريهم ربه تعالى على ما حكى عنهم في قوله تعالى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فطلب من الله تعالى ليتبين انه تعالى لا يمكن ان يرى واضاف السؤال الى نفسه
ليكون [illegible] انه لا يمكن اشد تمكنا في [illegible] وهذا تاويل ابي علي وابي هاشم ولئن سلمنا
انه طلب لنفسه لكن لم قلتم انه يدل على [illegible] الرؤية بل طلبه [illegible] تعالى لينضم السمعي من
الدلائل الى العقلي فان [illegible] الفوائد [illegible] تكثير الادلة [illegible] الاولوية
ولئن سلمنا ان طلبه عليه [illegible] فلم قلتم انه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام
جاهلا باستحالة [illegible] معرفة ذات الله تعالى وصفاته [illegible] لتفصيل
بذلك الى معرفة حكمته وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئيا ولئن سلمنا ان معرفة
ذلك [illegible] على موسى عليه السلام ولكن لم قلتم ان تلك المعرفة لما وجبت على موسى
عليه السلام كان حاصلة [illegible] المعصية على الانبياء فلعل
عليه السلام لم يحصل تلك المعرفة [illegible] ان موسى
عليه السلام [illegible] ذلك يدل على كونه معصية [illegible] لا يجوز [illegible] الله تعالى
الدليل [illegible] علم

طلب ذلك الثالث هو ان عندكم ما اراد الله تعالى انه يراه في ذلك الوقت فكانت الرؤية في ذلك الوقت مستحيلة
فكان ذلك الطلب معصية اذ في الجواب [illegible] قوله انه عليه السلام طلب الاراءة آية عظيمة قلنا انه باطل من وجوه
الاول انه لو كان قوله انظر اليك معناه انظر الى آيتك لكان قوله لن تراني معناه لن ترى آيتي وذلك
لا يليق بحال الله تعالى وقد اراه اعظم الآيات حيث جعل الجبل دكا الثاني انه عليه السلام كان قد وقف
على آيات الله تعالى من قلب العصا حية وتنجية الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء الثالث
انه تعالى قال فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على هذا التقدير ان استقر مكانه فسوف
ترى آيتي وذلك باطل لانه [illegible] انك عند تدكك الجبل لا عند استقراره الرابع هو انه
عليه السلام كان قد عرف الله تعالى وجعل مناجيه ولا يليق بالعاقل ان يقول لمن يناجيه عرفني
نفسك الخامس انه اضاف النظر اليه لا الى آياته فصرف النظر الى الآية عدول عن الظاهر
من غير دليل واما قوله انه سأل لقومه فذلك باطل ايضا من وجوه منها ان ذلك عدول عن ظاهر
اللفظ من غير ضرورة ومنها ان الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك
السؤال [illegible] الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك اما انهم من المؤمنين وحينئذ يجب ان يمنعهم
فان المنع يفيد في حقهم فلا حاجة الى السؤال او من الكافرين وانهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال
بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم من امته كما قال تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكونوا حاضرين في ذلك الموضع احتاج الى ان يسمعوا المنع الا ان ذلك
كان يعرض منه وايضا علم ان الحاضرين لما [illegible] الله تعالى فانهم يجيدون العاصين محسد
[illegible] عن ذلك السؤال لكون ذلك باطلا لان الكفرة لما لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه
بالمعجزات الباهرة فبان لا يقبلوا قوله [illegible] في قوله ان موسى عليه السلام مع علمه
باستحالة الرؤية على الله تعالى سال الرؤية ليتقوى عليها الدليل السمعي قلنا هذا ايضا باطل
من وجهين الاول هو ان الاختلاف في العلم في القوة والضعف محال والعلم هو الاعتقاد
المطابق للحقيقة اعتقادا يستحيل ان يتغير واما قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن
قلبي فذلك من جملة ما لا بد له من التاويل وذلك لان طالب الطمانينة يجب ان لا يكون الطمانينة حاصلة له
وانها اذا لم يكن حاصلة لم يكن العلم حاصلا اذ العلم بدون الجزم والقطع محال واذا وجب تاويله
فقط الاستدلال به لانه لا يمكن ان يتزيد وينقص بل انه اذا حصل حصل بتمامه واذا لم يحصل لم يحصل
اصلا ولو كان كذلك فلا يمكن ان يتقوى بغيره قوله لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان غير
عالم باستحالة الرؤية قلنا لو جهل [illegible] اجماع الامة على ان جهل الانبياء اثم والجهل
من علم [illegible] الى الحسن لم ينسب [illegible] موسى عليه السلام الى ذلك
بل الناس كانوا التردد

لقوله

من الاعتراف بالصحيح وبين الانكار لها ولا يعلمون ان هذا السؤال سؤال الاله او سؤال الرؤية
واذا ان كان كذلك كان ابو الحسين يوفق بهذا الاحتجاج فيكون سؤاله مردودا قوله لحد علم
وان علم سبحانه وتعالى ذلك لكنه سمعه بالمعصية فصار السؤال قلنا انه خير المنع اولا انما
انه لا يجوز ان تكون المعاصي من الانبياء عندنا واما ثانيا فلانه وان جاز ذلك فهو في محل هنا
لانه لا لين في هذا السؤال والعاقل لا يسقط على معصية لا يلتذ بها على الخصوص اذا كان يشتمل
على سؤال اشتمل موسى عليه التحية والسلام واما التوبة فمن الجائز ان يكون لاجل انه اقدم على السؤال
من غير الاذن فهذا هو الجواب عن قوله تعالى لن تراني في الدنيا واما ان الرؤية لو ذكر الوقوع
كانت مستحيلة بالنظر الى الارادة فلذلك وان كان مستحقا فلا يلزم استحالة الرؤية لجواز ان يكون الرؤية
ممكنة بالنظر الى ذاته ومستحيلة بالنظر الى الارادة القديمة واما الطريقة الخامسة فهي التمسك بقوله
تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق رؤيته باستقرار الجبل وذلك ممكن والمعلق بالممكن ممكن
فلذلك الرؤية التي يحسن تصديقها فان قيل لم قلتم بانه تعالى علق الرؤية بامر ممكن وانما يكون
كذلك اذا كان استقرار الجبل امرا ممكنا قوله انه ممكن لذاته قلنا انه وان كان ممكنا لذاته فانه
مستحيل وجوده لوجوه الاول ان عندكم اراد الله تعالى في ذلك الوقت ان لا يستقر الجبل
وخلاف ما اراد الله تعالى محال فيكون استقرار الجبل كذلك الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار
الجبل حالة التدكدك وتلك الحالة حالة الحركة والاستقرار في حالة الحركة محال الثالث ان قوله
تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني معناه فان استقر في حال التجلي ولو كان كذلك لكان المراد
من التجلي اما التجلي بذاته تعالى او اماراته فان كان الاول كان استقرار الجبل مع التجلي محالا
اطلاق وان كان الثاني كان محالا ايضا اذ لا آية الظاهرة التي كان الله تعالى يهب حكم المتجلي هو
تقطيعه اياه وتصييره دكا لانه فان استقر الجبل في حال تقطيعه وذلك محال فكانت الرؤية معلقة بامر
محال ثم ان سلمنا انها معلقة على امر ممكن فلم قلتم انها لابد وان يكون ممكنة بيانه ان التعليق على
لم يوجد ونحوه وهو ان يفيد امرين احدهما نفي حصول المعلق والثاني صحة حصوله عند الشرط
والمطلوب بالشرط ليس الا وقوع الرؤية فلا حرج تعليقه على ما لم يوجد لبيان نفي وقوعها ليكون
جوابا مطابقا فاما ان وقوع الرؤية صحيح او غير صحيح فهو غير مطلوب ولا يجوز ان يكون الغرض
من التعليق بيان صحة الرؤية والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب قوله الاستقرار مستحيل
في ذلك الوقت لان الله تعالى ما اراد وجوده قلنا هذه هي الاستحالة المستندة الى الاستقرار ولا الى الشيء
من لوازمها بل من العوارض المفارقة اعني انا لو قدرنا ان الله تعالى اراد حصوله كان حاصلا
واذا كان كذلك كانت الرؤية معلقة بالاعتبار حصوله لذاته وذلك هو المراد بقولنا الرؤية معلقة
بشرط ممكن الوجود قوله الشرط

لا يكون الشرط

هو الاستقرار حال التدكدك قلنا الشرط المذكور في الآية هو الاستقرار وعلى قولكم
هو الاستقرار بل الاستقرار جزء للشرط فيبطل ما قالوه ان الشرط هو الاستقرار بلا الحركة
قوله الشرط هو الاستقرار حال التجلي قلنا هب انه كذلك لكن التجلي لا يمكن حمله على تقطيع الجبل
لانه تعالى رتب تدكدك الجبل على حصول التجلي ترتيب الجزاء على الشرط فيستحيل ان يكون
التجلي هو التدكدك ولو كان كذلك لم يلزم من كون الشرط هو الاستقرار حال حصول التجلي ان
يكون هو الاستقرار حال حصول التدكدك سلمنا ذلك لم قلتم ان استقرار الجبل حال التجلي
كان ممكنا قوله لانه تعالى قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ولو كان التدكدك واجب الحصول
عند التجلي لما احتاج بعد حصول التجلي الى جعل جاعل لاستغناء الواجب عن المؤثر
والا لا يكون واجبا بعد التجلي عقلا ولو كان كذلك كان الاستقرار عند وجود التجلي ممكنا
عقلا فيكون الرؤية معلقة بامر ممكن قوله لم قلتم بان المعلق بالممكن ممكن قلنا المعلق
بالممكن ممكن بالامكان العام لما انه لازم للممكن ولازم الممكن لا يمكن ان يكون ممتنعا ولما
كان حكمنا بالامكان العام فلا يبعد ان يكون واجبا ولا يبعد ان يكون ممكنا بالامكان الخاص
وهو امر معلوم ما يكون العلم به ضروريا واما شبههم فمنها نقلية ومنها عقلية اما
النقلية فمنها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو الآية يستدلون بها على انه تعالى
لا يرى بالابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة وتارة على انه تعالى لا يمكن ان يرى اما الوطن الاول
فلذلك انما يتم بامور اربعة احدها ان ادراك البصر هو الرؤية وانه اذا ثبت بالنقل عن ائمة
اللغة فلا موقف اللغويين ان يقال ادركت فلانا ببصري ويقال ادركته ببصري
وثانيها ان المراد بالابصار المبصرون وانه اذا ثبت اضافة الادراك الى الابصار وان كان يستعمل
في العقول كما في قوله تعالى اولي الايدي والابصار عن انه مجاز ويستقيم ان يكون قسيم
منها فلا يمكن ان يحمل عليها في حقيقتها اذ لا معنى لادراك العقل الا العلم
فلو حمل على العقل لكان معنى الآية ان العقول لا تدركه وذلك غير جائز ومنها ان
المراد من الابصار هنا هم المبصرون وثالثها ان اللام فيه تفيد عموم النفي عن كل
الاشخاص وانه اذا ثبت اضافتها ان قولنا فلان لا يدركه الابصار جاز قولنا فلان
يدركه الابصار فظاهر الموضوع عن عامة فهو حال ان يكون ابطال التنافي فيهم عام ورابعها
انها تقتضي عموم النفي في كل الازمنة وانه اذا ثبت اضافات قولنا فلان يدركه الابصار
عام لا تقتضي العموم في كل الازمنة وقولنا لا تدركه الابصار مناقضه فيجب ان يكون
مفيدا للعموم ثم بعد تصحيح هذه المقدمات يكون معنى الآية انه لا يراه احد من
المبصرين في شيء من الاوقات

والنقص

وهو المطلوب واما الوجه الثاني فبيان ان تمدحه تعالى بكونه لا تدركه الابصار صفة نقص
على الله تعالى محال وانما قلنا انه صفة نقص وذلك لانه تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار
وليس ذلك بنفس صفة كما في التمدح بكونه تعالى عفوا مثلا اذ العفو هو الذي يترك حق
نفسه لا اضطرارا بالعجز فهذا النفي مما يتمدح به ونقيضه ليس بنقص فان استيفاء الحق
جائز غير ممنوع عنه وانما قلنا انه تعالى تمدح بهذا النفي وذلك بوجوه منها ان قوله
تعالى لا تدركه الابصار مذكور في اثناء المدائح من قوله تعالى بديع السماوات والارض الى
قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل وكل ما كان مذكورا في اثناء المدائح فهو مدح ومنها
ان الامة باجمعهم تاولوا الاية على وجوه ترجع كلها الى المدح فالمعتزلة يحملونها
على نفي الرؤية في الدنيا والاخرة واهل السنة فمنهم من حملها على نفي الاحاطة ومنهم من
حملها على نفي الرؤية من جميع الجهات ومنهم من حملها على اقتداره تعالى على منعنا من
رؤيته في الدنيا والاخرة فهذه الوجوه كلها مدح ومنها ان اهل الابتلاء يقولون بانه
يرى ولا يرى ويوردون الثناء على الله تعالى وانما احتجوا بذلك من هذه الاية وانما قلنا ان
ذلك ليس تمدحا بنفس صفة وذلك لان الرؤية بتقدير الصحة كان حصولها بان يكون تفضلا
اولى لانها اكرام للمؤمنين لا سيما وعندهم ان رؤيته تعالى من اعظم اللذات وانما قلنا
ان كل ما كان اثباته نقصا وذلك لانه لا يكون نفيه مدحا فاما ان يكون اثباته نقصا
او مدحا او لا نقصا ولا مدحا والاول هو المطلوب والثاني باطل لان نفي المدح
لا يكون مدحا والثالث كذلك لان الهيئة لما كان نفيه مدحا واما ان النقص غير جائز على
الله سبحانه وتعالى فذلك ظاهر اجمعت الامة على ذلك ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام لن
تراني وكلمة لن للنفي على سبيل التابيد وظاهره نفي الرؤية مطلقا وبه الغير نخصص
حكم هذه الاية ان لا يراه موسى عليه السلام ابدا او حسبه فيمتنع ان يراه احد من اهل الابتلاء
ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء عنى بقوله وحيا كلامه للرسل وبقوله تعالى او من وراء
حجاب انه تعالى يكلمهم بلا واسطة وهم لا يرونه تمثيلا بمن يكلم غيره من وراء
حجاب وعنى بقوله تعالى او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء كلامه الذي على السنة
الرسل فاذا امتنع ان يكلم بشرا الا على هذه الوجوه ثبت انه لا يراه من يكلمه واذا
ثبت ذلك ثبت ان لا يراه ومنها انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك
في ثلاث ايات منها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا

في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وصف من سال الرؤية بكونه عاتيا مستكبرا وذلك يدل على عظم الجرم
ومنها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة 331
وانتم تنظرون ومنها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم والتمسك بالخلاف ظاهر واما
الوجوه العقلية فالاول منها هو انه لو صح منا رؤية الله تعالى في حال من الاحوال لصح ان نراه
الان ولو صح ان نراه الان لوجب ان نراه الان لكنه لا يجب فلا يصح اذا اما بيان الشرطية
فلان كونه تعالى بحال يصح ان يرى حكم يثبت له اما لذاته او لبعض ما يلزم ذاته وعلى
التقديرين فانه يلزم من ثبوت ذاته استمرار الصحة واما انه لو صح ان نراه الان
لوجب ان نراه الان فلان الحاسة اذا كانت سليمة والمرئي حاضر والرؤية لا تكون مشروطة
بشرط المقابلة او في حكم المقابلة وعينها ولا تكون في صورة تكون الموانع متحققة في تلك
الصورة مثل ما يكون في غاية الصغر واللطافة او وراء حجاب وامثاله فانه يجب ان يرى
والا لكان ذلك مشروطا بشرط لا يكون ذلك الشرط متحققا او الموانع متحققة كلا او بعضا
وكلامنا فيما لا يكون كذلك والثاني منها ان الواحد منا لا يمكنه ان يرى الا ما يكون مقابلا
له او لآلة نحو المرآة والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا اما المقدمة الاولى
فضرورية والصورة حاصلة بالتجربة واما الثانية فمتفق عليها فلا حاجة الى البيان
والثالث انه لو رانا الله تعالى لرانا كونه قديما حيا عالما قادرا وذلك محال اما
الشرطية فان المعتزلة يعممون في هذه الصفات بانه يقولون انها من الصفات الذاتية
وتارة يقولون الصفة الذاتية للبارئ سبحانه وتعالى يقتضي هذه الصفات اما على
القول الاول فيعتبر بتلك الشرطية ان الرؤية انما تتعلق بالصفة الذاتية فاذا رئي هذه
الصفات في الله وجب تعلق الرؤية بها والصفة الذاتية هي التي يخالف بها الشيء ما يخالفه
ويماثل ما يماثله واما على القول الثاني فلان الرؤية لا تتعلق بالصفات الذاتية لانها
حاصلة للذوات حالة العدم ولا تتعلق بها الرؤية بل الرؤية انما تتعلق بالصفات الحاصلة
من صفة الذات بشرط الوجود ولو كان كذلك للزم ان تكون الرؤية متعلقة بهذه الصفات
والرابع ان المرئيات الشاهد اجناس مخصوصة وهي الجواهر والالوان والحركات
والسكنات والاجتماع والافتراق ولا يخرج من هذه الاجناس المخصوصة ولا يدخل فيها
ما ليس منها فلم يصح ان يرى الا ما كان من جنسها كما لا يجوز ان يسمع ما ليس من انواع المسموعات
فكذلك لا يجوز ان يرى ما ليس من اجناس المرئيات والخامس انه لو جاز تعلق الرؤية بالله تعالى
لجاز ان يتعلق به سائر الادراكات

حتى يكون البارى تعالى مسموعا مشموما ملموسا وذلك لانه تعالى اذا كان مرئيا كان مرئيا
بما لا يكون من جنس المرئيات فكذلك في الغير يمكن ان يكون مسموعا بما لا يكون من جنس المسموعات
وهو الصوت والسادس ان كل ما ذكرتم فذلك مقصود على حاسة واحدة فانه لا يكون
الا مقابلا او متضادا فلو كان الله سبحانه وتعالى مرئيا لكان اما مقابلا لبعض الالوان او متضادا
له وذلك انا وجدنا من السواد من بالكثافة مثليه مدركين ادراك الحاسة واحدة وكذلك
السواد والسابع [illegible] ضده واما ما عداها فليس كذلك والثامن ان روية
الشى هو حصول صورته في الحاسة وذلك على الله تعالى محال والتاسع ان الحدقة مع صغرها
لا يجوز ان يكون في [illegible] مفصلة الرائي فلو كان الله تعالى مرئيا لكان ذلك جسما
وذلك محال والعاشر انه تعالى اذا كان مرئيا فاما ان يعتبر حصول الروية الى تقليب
الحدقة نحوه اولا يعتبر اما الاول فباطل والبطلان فيه ظاهر واما الثاني فباطل
ايضا لانه تعالى لا يكون مرئيا بالبصر جسيم [illegible] الله تعالى حتى بالبصر والعاشر انه تعالى
اذا كان مرئيا كان موصوف [illegible] الرائي ومتشابها ايضا والا لا يمكن ان يرى فانه معدوم حسنا
او عن مساوه [illegible] تمسكوا به اولا من الوجوه السمعية فنقول لا نسلم
ان ادراك البصر عبارة عن الروية [illegible] ولفظ الادراك غير موضوع للروية
اصلا لكنه مستعار في روية الشي المحدود بطرفي المجاز وحتى كان كذا فلا يلزم [illegible] الروية
واما قلنا انه غير موضوع للروية وذلك لانه اذا كان موضوعا للروية كان من الالوان
ان يحمل على الروية اذا لم يكن المانع موجودا ولا يكون ذلك من اللوازم بل يحمل على اللحوق والبلوغ
سواء كان فيه الى [illegible] قوله تعالى فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون [illegible] يقال فلان
ادرك من الصحابة فلانا ولو حمل على الغير كان حقيقة للغير وحينئذ يلزم ان لا يكون حقيقة
للروية والا يلزم الاشتراك وذلك على خلاف الاصل ولما لم يكن حقيقة للروية فلا يكون موضوعا
بازائها وهو المطلوب فان قيل لم لا يكون حقيقة في الغير وهو الذي مر ذكره فنقول هب
انه لا يكون حقيقة لذلك لكن لا يلزم منه ان يكون حقيقة فيما ذكرتم وان كان حقيقة بمعنى
وانه مستعار في كثير من المواضع ما عدا المواضع المذكورة كما في [illegible] عن ذلك يقال
ادرك الغلام وادركت الثمرة [illegible] الحرارة
يكون مرئيه ولو [illegible] هذه فلا يتم ما ذكرتم الا ان يتحقق كونه حقيقة للروية
واما قوله لا فرق في لغة العرب بين الروية وبين الادراك فنقول ان اراد عينه ذلك في مطلق
الروية فهو ممنوع وان اراد عينه في روية مخصوصة وهو روية الشي المحدود فمسلم لكنه
لا يشعرنا بانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ولئن سلمنا انه يفيد الروية لكن لم لا يجوز ان يحمل الابصار
على العقول والادراك [illegible] الى العقول [illegible]

المعرفة فيصير معنى لا تدركه الابصار والله اعلم لا تعرفه العقول وهذا وان كان على خلاف الظاهر ولكنه يجب
المصير اليه فان الادلة السمعية والعقلية متطابقة على انه تعالى يراه المومنون وايضا 332
متطابقة على ان حقيقته تعالى غير معلومة على ما قال ولا يحيطون به علما واذا كان
كذلك وجب حمل الاية على ذلك ولئن سلمنا انه لا يحمل على العقول لكن لم قلتم ان قوله تعالى
لا تدركه الابصار يقتضي عموم النفي ومن الدلائل ما يدل على انه لا يفيد ذلك منها انه سلب العموم
وسلب العموم لا يفيد عموم السلب ومنها ان لفظ الابصار هو بمعنى الجنس على ما عرف
في اصول الفقه ان الجمع المحلى باللام يفيد الجنس ولفظ الجنس لا يفيد عموم النفي
عن كل فرد ومنها انه اذا كان مقتضيا عموم النفي فلا يصح ان يقال لا تدركه الابصار
بل يدركه من الابصار [illegible] فهو كذا وكذا وقد صح قوله فلا تدركه الابصار غير عامة فوجب ان يكون
مقابله وهو قولنا لا تدركه الابصار عامة قلنا لا نسلم ان تلك القضية غير عامة بل هي عامة بدلالة
اللفظ ولئن سلمنا انها غير عامة لكن لا يلزم منه ان يكون مقابله عامة وانما يكون كذلك اذا
كانتا متناقضتين ولا تناقض بينهما اذ هما جزئيتان حينئذ واما قوله انه يقتضي عموم النفي
في كل الازمنة فنقول بل لا يقتضي [illegible] ولئن سلمنا انه يقتضي ذلك لكن نفي الروية عن كل الابصار
في كل الازمنة لا يقتضي [illegible] لكون هم المبصرون لا الابصار ثم انا سلمنا ان المراد من الابصار
هم المبصرون ولكنا نقول ما ذكرتم معارض بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فانه
يدل على ان المومنين يرونه في دار الاخرة فهو خاص والخاص مقدم على العام فهذا هو الكلام
على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فنقول لا نسلم ان روية الله تعالى صفة نقص واما
انه تعالى تمدح بنفي الروية وانما يكون كذلك اذا كان ادراك البصر هو الروية ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان كون الشي غير مرئي صفة مدح وكيف وهو والمطعوم والروائح بل الاشياء والاضافات
والمعدومات شاركته في كونها غير مرئية فان المدح غير حاصل لها لا يقال ما ذكرتم غير صحيح فانه
لا خلاف بين الامة ان قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم
وقوله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا كل ذلك مدح مع ان المطعوم والعلم والمعدومات
شاركته للبارى تعالى في هذه السلوب فكذلك هنا لانا نقول ان كون الشي صفة مدح او صفة
ذم امر لا يمكن احصاله فيه باختلاف الاوضاع بل انه اذا ثبت لشي شي لذاته واذا كان كذلك
فكل ما كان صفة مدح وجب ان يكون صفة مدح اينما تحقق كالعلم والقدرة ثم انا لما علمنا
ان هذه السلوب حاصلة في الاعراض والمعدومات مع انها ليست صفة مدح قطعنا بان
هذه السلوب ليست صفة مدح من حيث انها امور سلبية بل وان كان شي منها صفة مدح
فذلك باعتبار العرض لا باعتبار [illegible] النعم

عنه تعالى فانه صح مدحا لما انه يلزم منه حصول العلم بالمعلومات في الكل لكن بطبع ولا يطلع حكم
فانه انما كان مدحا لانه نفي لصفات المحدثات الا ترى انا نصف المستحيلات بنفي صفات الحدوث ثم
انها لا تعقل مدحا بسبب ذلك لما انه لم يتحقق فيها ما ذكرناه من المعاني الثبوتية وذكر المصنف
فيه البحث عن اقتداره تعالى على امتناع ادراكه وحسنه بصير الرؤيه حجه عليهم واما
قوله انه ذكره لكن في اثنا المدايح وكل ما كان كذلك فهو مدح فنقول المذكور في اثنا المدايح يجب
ان يكون مدحا بالمطابقه ام لا يكون بالالتزام الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ما قلنا ان الوصف وان لم
يكن لذاته مدحا ولكنه متى كان دليلا على صفة مدح حسن ذكره في اثنا المدايح فقوله تعالى لا
تدركه الابصار لما كان دليلا على بعض الوجوه على ما ذكرنا حسن ذلك فلو كان الامر كما زعمتم ما كانت
الايه على وجوه المدح فلذكره غير المنع فان منهم من زعم انه تعالى ما قصد بها الا الاخبار عن انه لا يراه
احد في الدنيا ومنهم من زعم ان الابصار لا تدركه لكن ... فسقط دعوى الاجماع وليس سيما ذكره وكل
حمله على التمدح بالالتزام على ما مر قوله المسلمون يقولون في معرض المدح يا من يرى ولا يرى قلنا اخذوا
ذلك عن هذه الايه قلنا لا نسلم انهم اخذوا عنها بل يقولون على انه تعالى يرى في الحال وله يرى في المآل
والجواب عما تمسكوا به ثانيا في قوله تعالى لن تراني يفيد النفي على التابيد انه ممنوع والدليل
عليه قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة وايضا فان اهل اللغه بل يقول لعبده ان فعلت كذا
لن ترى عنه عضبة سوا خلاف ومن ذلك التابيد حال حصوله وهو يقول بالتابيد على هذا الحكم والجواب
عما تمسكوا به ثالثا في قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ان يقول ان كلامه للرسل وحيا اما
لا نسلم ان يكون كل وحي كلاما للرسل فلعله تعالى يكلمهم في الجنة حال ما يرونه ويكون كلاما وحيا والجواب
عما تمسكوا به رابعا ان سوال الشي المحال لا يسمى عتوا واستكبارا فانه من سال عن الجمع بين الضدين
لا يقال انه عتى واستكبر بل العتو والاستكبار هو ان يضع الانسان نفسه في منزلة عظيمة ودونه الله تعالى
في الرسالة فانه اعظم المنازل علما وصفوا انفسهم بكونهم يستحقون ذلك لاجرم وصفهم الله تعالى بالعتو محل
والاستكبار وهذا الذي قلناه مختار والله اعلم واما الجواب عن الوجوه العقليه فعن الاول
منها ان مراده من الحجه على ان الحاسه متى كانت سليمه والمرئي حاضرا والشرائط حاصله فانه يجب حصول الروية
ونحن قد بينا ان ذلك غير واجب لانه قطعه ببرهان العاقل فيها واذا كان كذلك فهو نقيض عن جواب هذه
الحجه ولئن سلمنا ان الروية في الشاهد واجبة الحصول عند استجماع الشرائط فلم قلتم بانه في الغائب
كذلك ولا يلزم من اشتراكهما في معنى الروية استوا الحكم في جميع الوجوه لا يقال اذا جوزنا في الروية
سببا ان لا يجب عند حصول هذه الشرائط لما امكننا ان نقطع بوجوبها في الاجسام والالوان والبحر بحر
الى السفسطة لانا نقول العلم بوجود هذه الاشيا بحضرتنا اما ان يتوقف على العلم بوجوب استكمال الشرائط
حيث ابوابها الروية فهو الحصول عند اختلال هذه الشرائط

ولا يتوقف فان توقف فلا يكون العلم بعدم هذه الاشيا بحضرتنا حاصلا اذ العلم بالكل في حاله ما كان سبيل الله
333 بما مر وان لم يتوقف على ذلك فلا يلزم من فقدان هذا العلم فقدان العلم الاول وحينئذ يبطل
قولهم بالكل التجويز وعن الثالث انا نقول بالوجوه الثلاثة احدها انا بينا من قبل ان المقابلة ليست شرطا
للروية وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة وثانيها انا وان سلمنا ان المقابلة شرط في
صحة رؤيه هذه الاشيا فلم قلتم انها تكون شرطا في رؤيه الله تعالى وقد كانت رؤيته تعالى بتقدير
ان تصح مخالفه لرؤيه هذه الاشيا لا اتفاق في الرؤيه مع انه يستحيل منا رؤيته تعالى على خلاف
الاجماع لانا نقول الاجماع غير المنع فانه حكي عن جماعة فيكون ... وعن الثالث نقول ان من جهتنا
ان الله تعالى يخلق لنا ادراكا مخصوصا لصفة ذاته على ذاته تعالى فلا يلزم تعلقه بغيرها
خصوصية ذاته تعالى بعلمها لكونه تعالى غير ما علمنا حاضرا حيا ولئن سلمنا انه تعالى يخلق
لامر زائد على ذاته لكنهم اضطربوا في صفته الذاتيه اهي هذه الصفات ام صفة توجب
هذه الصفات واضطربوا ايضا في ان متعلق الرؤية صفة الذات او الصفة اللازمة عن
صفة الذات فعارض كل واحد من القولين بهذين المعاملين بان لا خروج لكن يوجب سقوط الكل
ولئن سلمنا انه يلزم تعلق رؤيتنا بكونه تعالى عالما حيا قادرا لم لا يجوز ذلك قوله لان كونه
قادرا عالما عن حصوله فيما لم يزل والمرئي لا بد وان يكون حاضرا في الحال فلما كان المرئي يجب ان يكون
حاضرا في الحال فان الصفة الذاتية والمقتضاه عن صفة الذات لا بد وان يكون حاضرا في الحال وفي الرابع
نقول لم قلتم بان المرئيات في الشاهد اذا كانت اجناسا مخصوصة وجب ان يستحيل منا رؤية ما عداها
وهل هذا الا مجرد الدعوى من غير حجة ثم ان هذه الدعوى منقوضة بمخصوص امور اولها فهو ان الباري
تعالى يعلم ويرى وليس من جنس المرئيات في الشاهد وثانيها ان ما يستحيل ان يرى اجناس مخصوصة
في الشاهد فانه لم يمتنع كونه مرئيا ان يكون من جنس ... اذ لا اشتباه ... من استحالة كونه
مرئيا ان يكون من جنس ... يستحيل ان يرى في الشاهد وثالثها انا نرى الجسم والسواد والبياض
ولا يلزم من رؤيتنا لها ان يكون كل واحد منها مثلا للاخر ورابعها ان صح كون الشي معلوما حاصلا
في الشاهد لاجناس مخصوصة ومع ذلك فانه يصح ان يعلم ما خالفها فكذلك هاهنا وبالجملة فما ذكروه
مجرد دعوى ومجرد المطالبة بالتصحيح يكفي في سقوطه وفي الخامس نقول مثل ما قلناه في الرابع
وفي السادس نقول ما قلناه في ابطال القول بالانطباع وفي السابع كل ذلك في الثامن نقول ما قلناه
في الثاني وفي التاسع كل ذلك فان هذه الاصول لو صحت لما لزم ان يكون في جهة ولان رؤيته تعالى على خلاف
رؤية الغير فلا يبعد ان لا يكون حقيقته الى مقابلة الحدقة وفي العاشر نقول الخلاف في الرؤيه المنتزعة عما
ذكرتم لا في الرؤية المستلزمه لذلك وليس ما هو هذا هو المنفي عنه فنقول قد مر من قبل ان القول
بالرؤية لا ينكر الا على ... وجها

النعوص

غير أن يكون مشاهدا للرؤية في الآن أصلا ولهذا علم بأن الاعتماد في هذه المسألة على الأدلة السمعية كما مر وإنها في
المتشابه فالحق فيها أن نعتقد ولا نشتغل بتأويلها على ما عرف المسألة الثانية أن المؤمنين يرون الله تعالى
في الجنة المعهود منه طريقان يرون الله تعالى بمعنى القضية الأول أنه لما صح بالدلائل أنه تعالى يصح رؤيته وما عكس رؤيته
فالقول بأنهم لا يرونه باطل وهو قول الثالث بالنسبة إلى مذهب البكرية وأحد من الطرفين والثاني هو التمسك بقوله
وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وذلك أن النظر وارد في اللغة لمعان عند الإضافة مجمع على أن المراد به
في هذه الآية إما الرؤية أو الانتظار أو تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي التماسا لرؤيته وما ذا بطل كل واحد
من القسمين الأخيرين تعين الأول منها وإنما قلنا إن الأمة مجمعة على ذلك وذلك لأن من أثبت الرؤية فقد
حمل النظر عليها ومن نفاها فتارة يحمله على الانتظار وتارة على تقليب الحدقة نحو المرئي فيقول
لما استحال ذلك في حق الله تعالى وجب إضمار بالنص ذلك فيه فيكون المراد إلى ثواب ربها ناظرة
وإنما قلنا إنه لا يمكن حمله على الانتظار أما أولا فلأن النظر المقرون بحرف إلى المقرون بالوجه جاء في اللغة
بمعنى الانتظار وأما ثانيا فلأن الانتظار إنما يكون للشيء المتجدد وذلك في حق الله تعالى محال وأما
ثالثا فلأن الآية جاءت مخرج البشارة بمعنى الانتظار في حمله ما لا يكون مرغوبا وإنما قلنا إنه لا
يمكن حمله على تقليب الحدقة وذلك لأنه يتضمن كون المنظور إليه في الجهة والمنظور إليه فيما
نحن فيه لا يمكن أن يكون في الجهة فلا يصح ذلك وحينئذ يتعين أن يحمل على الرؤية وهو المطلوب
فإن قيل لا نسلم أن المراد من النظر ليس هو الانتظار وأما أن النظر المقرون بحرف إلى لا يكون للا
نتظار فذلك على تقدير أن يكون إلى في الآية حرفا أما إذا كان اسما وذلك بمعنى جمعه آلاء بمعنى
واحد الآلاء أعني النعمة كما ذكره الزهري في تهذيبه عن أبي العباس أن الآلاء واحدها ألي وإلى
وذكره ابن دريد في الجمهرة وابن السكيت في الممدود والمقصور قال الأعشى
أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلى وإذا كان كذلك كان معنى الآية والله
أعلم وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة وثانيها أنه يجيء بمعنى عند ذكر الزهري في
التهذيب عن ابن السكيت أن إلى بمعنى عند وأنشد قول أوس فهل لكم فيما إلي فإنني
طبيب بما أعيا النطاسي جذيما فعلى هذا يكون معنى الآية والله أعلم وجوه يومئذ
ناضرة عند ربها أي عنده لها منتظرة لا يقال هذان الاحتمالان باطلان أما أولا فلأنه إذا
صح وجب أن يفهم من قول القائل نظرت إلى زيد يعني انتظرت نعمته أو انتظرت عنده
وحينئذ يكون الترديد واقعا في المراد هو النظر إليه أو انتظار نعمته أو الانتظار عنده
وهو الفساد وأما ثانيا فلأن إلى لو كان بمعنى واحد الآلاء لكان ذلك بشارة بنعمة واحدة وذكر بأن
يذكر للتنقير أولى من أن يذكر للجنس لأنا نقول إن الأول لا نمنع من فهم سوى المعنى من اللفظ
إلا بقرينة إن لا يكون حقيقة [illegible]

يسمى الاستعمال وكيف هو في ذلك وفي الثاني أن ذكر الواحد إذا كان بمعنى الجنس يكون صالحا للبشارة
334 وهو مثل قوله فلان نعمة الله كثيرة ثم إن سلمنا أن النظر في هذه الآية مقرون بحرف إلى لكن
لا نسلم أنه لا يجيء بمعنى الانتظار وقد حكي عن الخليل أنه قال نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته قال الكميت
وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم أن الظماء ينتظرون حيا الغمام
وقال آخر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال ومعلوم أن الحجيج ينتظرون
طلوع الهلال لا يقال لا نزاع في أن النظر المقرون بإلى قد يجيء بمعنى الانتظار ولكنا نقول النظر
المقرون بإلى المقرون بالوجه لا يكون بمعنى الانتظار لأنا نقول هو أيضا غير ممتنع لقول حسان
وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن ينتظر الخلاصا وقال الآخر ويوم بذي قار رأيت وجوههم
إلى الموت من وقع السيوف نواظرا والمراد به الانتظار قوله ثانيا إن الانتظار يكون للمتجدد قلنا
لا نسلم أن النظر يجيء إلى شيء وإنما يكون كذلك إذا لم يكن كلمة إلى بمعنى النعمة ثم إن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
أن يضمر فيه الثواب كما مر ثم إنه وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه لوجهين الأول
أن الله تعالى قابل بين أول الآية وآخرها فجعل كل واحد منهما مقابلا للآخر فلو كان المراد بأول
الآية الرؤية لتفاوت آخرها وقال وجوه يومئذ باسرة عن ناظرة إلى ربها لتشاكل القسمان
فلما لم يقل ذلك بل يقول تظن أن يفعل بها فاقرة فإنما جعله كناية عن خوف العقاب دون الرؤية
وجب أن يكون الذي أوجبه للمؤمنين هو انتظار الثواب لتشاكل القسمان الثاني أنا إن
حملناه على الرؤية يفيد الانتظار لأن الرائي لربه مسرور والعالم بنزول الفاقرة محزون
لأنا نقول إن الحكم في هذه التأويل مصطرون [illegible] الخبر كلا وأحد من المفسرين أجمع الأول
فلأن الناظر إلى ربه مسرور [illegible] الباقي أن العطار لتوقع الفاقرة مغموم ولو حملناه على الا
نتظار فالحاصل إلى الأضا [illegible] الأول الثاني أن كثيرا من الصحابة والتابعين فسروا الآية
بذلك عن علي [illegible] ينظرون إلى الله في الآخرة كما ينظرون [illegible] ناتهم
من نعمة وإحسان وعن سعيد بن جبير ومجاهد أنهما قالا وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
حسنة تستبشر تنتظر الثواب من ربها وعن جرير بن منصور قال قلت لمجاهد إن ناسا يقولون إنه يرى الله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة قال إنما ينظرون إلى ربها فقال إنه تعالى لا يراه
أحد لكن ناضرة من الفرح والسرور وناظرة تنتظر ثواب ربها وعن ابن المسيب تنتظر الثواب
من ربها ولا يراه أحد قوله إن الانتظار يكون مع الغم قلنا انتظار الثواب المقطوع
بوصوله عن قريب لا يكون مع الغم وهو قبل أن يحصل لا يحصل أن يعذبهم ويخوفهم ونقول
إنما فعل ذلك حتى أنهم بين لذة الموقف ولذة [illegible] ذلك لكن يلزم العجز
فيه [illegible] الاسلام الأول ممنوع والثاني مسلم

ما يحصل العلم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يفعله ثم الآخرة لانها دار خوارق
العادات ولئن سلمنا ولئن سلمنا انه يلزم الغم مطلقا لكن لم لا يجوز ذلك وقد كان للمؤمنين
احوال مختلفة في الموقف فتارة يخافون خوفا عظيما لما [illegible] الى الوصول حالا
وحينئذ لا يبعد ان يكونوا في غم الانتظار ولا ينافي ذلك انه خرج مخرج البشارة للمؤمنين
ولا يجوز ان يبشر الانسان بما فيه غم لانا نقول اما اولا فلانه ليس عليكم ان يستحقوا ذلك من الله تعالى
لان عندكم انه لا يستحق منه شيء واما ثانيا فكيف لا يكون البشارة للمؤمنين بنضارة وجوههم
وانتظارهم لثواب عظيم حاصلا يكون الغم في جنب انتظارهم ولئن سلمنا ان النظر ههنا ليس
بمعنى الانتظار لكن لا يجوز بمعنى تقليب الحدقة فقوله هذا انما يعقل اذا كان المنظور اليه
في الجهة قلنا لم لا يجوز ان يكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة وقد روي ذلك عن جماعة من اهل العلم
وعن علي رضي الله عنه انه الى ثواب ربها ناظرة وعن جعفر بن زيد الثقفي انه قال سمعت مجاهدا
وقتادة يحدثان عن ابن عباس في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد
وقتادة وعن سعيد بن جبير قال سال سعيد بن جبير عن قوله تعالى الى ربها ناظرة قال يقول
اهل العراق فان عموم انهم يرون الله تعالى قال كذبوا ان الله تعالى يقول لا تدركه الابصار
قلت فما قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة ثم ان سلمنا انه لا بد من كون المنظور
اليه هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى ليس في الجهة ولا شك انها هو الحق ولكن من قال بالرؤية لا يمكنه
نفي الجهة اذ الرؤية بدون المقابلة لا يكون رؤية في الحقيقة والمقابلة بدون الجهة محال لكن
اثبات ذلك مبني على المقابلة جاز ايضا اثبات الحصول في الجهة لا على وجه الشغل بل على وجه كونه
منزها عن الشغل وحينئذ لا يكون الحمل على نفي الحصول في الجهة بمعنى كونه شاغلا على نفي
اختصاصه تعالى بالجهة من كل الوجوه وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بانه ليس المراد من النظر
في الآية تقليب الحدقة ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون النظر ههنا للرؤية ولكن ههنا
ما يكون مانعا عن ذلك وذلك من وجوه الاول قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر
حال عدم الابصار الثاني لو كان النظر هو الرؤية لوجب ان يقال رأيت الله كما يقال نظرت الى الله
الثالث يقال نظرت الى الهلال فلم اره الرابع يقولون ما زلت انظر الى زيد حتى رأيته وعاينته العين
الخامس يقولون نظرت اليه فلم اره او رأيته ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لم ينزل هذا الكلام
منزلة قولنا رأيته فرأيته او رأيته فلم اره السادس ان النظر يوصف بما لا يمكن ان يوصف به الرؤية
فيوصف بكونه شزرا مثلا قال الشاعر ولاحظوا بالنظر الشزر ومعلوم ان الشزر كيفية وضع العين
ونصبها وتحريكها وكذلك يوصف بالسكون والضلالة السابع ان النظر ينقسم الى اقسام كثيرة فيقال
نظر ذي نظر المحبة ويقال نظر المغضب ويقال
نظر المتحير قال النابغة

نظرت اليك بحاجة لم تقضها نظر المريض الى وجوه العود ومن المعلوم ان الرؤية ليست كذلك لانها
335 عام هو عليه فلا يمكن التفاوت في نفس الرؤية فثبت بهذه الوجوه ان النظر ليس اسما للرؤية بل اسما
لتقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته او لمقابلة الحدقة الصحيحة للمرئي فان النظر يفيد المقابلة
يقال تناظر الجبلان اذا تقابلا وعلى التقديرين لا يكون نفس الرؤية بل مقتضى الرؤية كالاصغاء الذي
هو مقتضى السمع لا يقال لم لا يجوز ان يكون اسم النظر مشتركا بين الرؤية وبين تقليب الحدقة لانا نقول
هذا من حيث انه لم ينقله احد ولان الاشتراك على خلاف الاصل ثم انه اذا كان مشتركا بينهما فلا يصح ان يحمل
الرؤية عليه بمطلق النظر وقد صح ثم ان سلمنا ان النظر حقيقة في الرؤية ولكن في رؤية منزهة او لرؤية
مكيفة الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان الله تعالى انزل القرآن على لسان العرب والعرب لا يضعون
الاسم لما لا يتصورونه فلا يمكنهم ان يضعوا للرؤية المنزهة اسما واما المكيفة فلا يمكن اثباتها في حق
الله تعالى ثم ان سلمنا ان النظر موضوع للرؤية على الاطلاق لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه هو
ثواب الله تعالى وهذا الاضمار وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لما تواتر ان الصحابة والتابعين
فسروا الآية به والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من النظر الانتظار قلنا للوجوه الثلاثة
التي قد ذكرناها والاولى منها هو ان النظر ههنا معدى بحرف الى وذلك لا يكون للانتظار قوله كلمة الى
هنا بمعنى واحد الآلاء او بمعنى عند قلنا هذا باطل من وجهين الاول انه لا نزاع في ان [illegible]
حقيقة في العربية فلو كانت حقيقة في احد ما ذكرتم من الامرين كانت مشتركة وذلك على خلاف الاصل
والثاني ان الجمهور من ائمة النحو ذكروا في باب الحروف الجارة ان الى لا تجيء اسما ومنهم من لا يجيء اسما وهكذا
عند الزمخشري رحمه الله في المفصل مع غلوه في النحو وغلوه في الاعتزال وذلك بسط ما ذكرنا
واما الازهري فالذي حكاه واحد الآلاء هو الى مع التنوين وذلك لا ينفعكم بل ينفعكم ما يكون بغير
التنوين وذلك مما لا تذكره الا اصحابكم واما بيت الاعشى فذلك يطعنون فيه فان قد خطأ الكوفة الاعشى
خاز النعم بل يقال كفر النعم فذلك غير لائق بالاعشى ثم ان سلمنا انها جاءت بمعنى النعم او بمعنى عند لكن
لا يفهم منها عند الاستعمال الا التعدية كما في قولنا نظرت الى زيد فانه لا يتردد الذهن بين هذا
المعنى وبين غيره وهو النعم وكلام الله تعالى يجب حمله على المفهوم الظاهر والا لانفتح باب التاويلات
الباطلة ولئن سلمنا ان كلمة الى بمعنى ما ذكرتموه لكن يتعذر حملها على ذلك لما مر قوله لا يتعذر اذا كان واحد
الآلاء بمعنى النعم قلنا استعمال لفظ الواحد لافادة العموم على خلاف الاصل ولانها لا تعدى معلوم
الا به على ما ذكرتموه ثم لا تعارف لما ان من اثبت الرؤية حملها على تعدية النظر الى الله تعالى ومن نفاها حملها
على تعدية الانتظار او النظر الى ثواب الله تعالى فالاتفاق حاصل على انها للتعدية ولما اختلف
الحمل على الصحيح كان الصحيح متحققا قوله لم قلتم ان النظر المقرون بحرف الى لا يجيء للانتظار قلنا للوجوه الاول
لا شك فانه حقيقة في نظر العين وانه مانع ان يكون حقيقة
في الانتظار دفعا للاشتراك

النظرة

الثاني ما مر من قبل انه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح النظرت اليه ويصح ايضا
ولا يصح نظرته بمعنى الرؤية الثالث اذا قيل نظر فلان الى ذي مات الفهم يتبادر الى النظر
العين فلا يكون مترددا في ان المراد منه نظر العين او الانتظار الرابع انهم يقولون
ما زلت انظر الى فلان حتى رأيته فجعلوا الرؤية غاية لطلب النظر في ان الرؤية لا يكون غاية لا ما زلت
نتظار الخامس ان ابا الحسن اجاب حمل النظرة ههنا على الانتظار بعد ان بين
انه لا يمكن اجراؤه على الظاهر وجعل حمله على الانتظار من باب التأويل ولو كان النظر
المعدى بالى حقيقة في الانتظار لما احتاج في صحة حمله عليه الى الفتح في صحة حمله على معناه
الاول ولما سماه تأويلا لان حمل اللفظ المشترك على احد معنييه لا يسمى تأويلا قوله حكي
عن خليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس مثله قلنا انه وان صح فهو معارض
بنقل حمله اية التفسير وغيرهم على ما عرفت واما الاشعار فليس فيها ما يدل على قولهم اما
قوله وشعث ينظرون الى بلال فالجواب انهم ينظرون الى الحجاب نظر انقياد انه الطلع
فكذلك الشعث ينظرون الى بلال نظر انقياد انه الطلع فالتشبيه في هيئة النظر من حيث
على مقادير الطمع قوله اكل الخلائق ينظرون سجاله فالجواب انه شبه رؤيتهم سجاله بالرؤية
للحجيج من حيث كان كل واحد منهما مما يلتذ الانسان به وقوله وجوه ناظرات يوم بدر
فالجواب ان بعض الرواة روى البيت وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر
يوم اليمامة سمي يوم بكر لان القتال كان فيه مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وبنو حنيفة
بطن من بكر بن وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه
رحمن اليمامة لا يقال انا نجمع بين الروايتين لانا نقول هذا الشعر روي على انه شعر
واحد من شاعر واحد فاذا تعارضت الروايتان تساقطتا وقوله ويوم بذي قار
رأيت وجوههم فالجواب ان المراد جعلنا ابياتهم ايضا محاذات قوله لا نسلم
ان النظر معدى الى الله تعالى قلنا لما مر من قبل قوله نضمر فيه الثواب قلنا الاضمار على
خلاف الاصل قوله انه تعالى قابل بين اول الاية واخرها قلنا لم قلتم ان رعاية التقابل
واجبة فالدليل على ذلك وليس معنا ذلك ولكنه تعالى جعل احد قسمي الوجوه ناضرة والقسم
الثاني منها باسرة وهذا القدر كاف في التقابل ولم ادعيتم انه لا بد في هذا التقابل من
ان يكون الوجوه ناضرة لما كانت لاجل الرؤية وجب ان يكون كون الوجوه باسرة
لاجل عدم الرؤية فذلك تحكم وكيف يمكن ايجاب ذلك وليس كل ما اقتضى حصوله كون الوجوه
ناضرة اقتضى عدمه كون الوجه باسرا لاحتمال ان يكون الذي اقتضى حصوله كون الوجه ناضرا
من باب التفضل فلا يكون عدم حصوله مقتضيا

كون الوجه باسرا قوله ان المفسرين فسروا اهل الاية بالانتظار قلنا قد مر من قبل ان الروايات
336 متعارضة ولان الانتظار يكون مع الغم لما مر قوله ان انتظار الثواب المقطوع بوصوله لا يكون
مع الغم قلنا سبب الغم فوت المطلوب فاذا كان المطلوب ما ... كان الغم حاصلا واما
حكايته ان بعض الصحابة كان يعد بوجود ذلك معارض بالمثل ان الانتظار موت احمر
قوله حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يفعله قلنا ولكنه انما ذكر
هذه الاية للترغيب وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما يرغب فيه الا ترى انه تعالى لم يرغب
عباده الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة قوله الموصوفون بهم احوال مختلفة قلنا هب
ان ذلك جائز ولكنها لا يصلح ان يذكر في معرض الترغيب قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من النظر
تقليب الحدقة قلنا لما مر من قبل انه من جملة ما يلزم الجهة قوله كلمة الى واحد الالاء قد مر
ابطاله قوله نضمر فيه الثواب قلنا انه على خلاف الاصل قوله اذا جوزتم الرؤية من غير كيفية جوزتم حصوله
في الجهة من غير كيفية قلنا الفرق ظاهر بين الرؤية والمقابلة والمعتزلة لما لم يقولوا ان الرؤية نفس
المقابلة بل زعموا انها مشروطة بالمقابلة ولما كان الفرق قائما فلا يلزم ذلك ثم الحصول في الجهة لا يعقل
الا شغل تلك الجهة اما بالذات كما في الجواهر او بالعرض كما في الاعراض فلو اثبتنا الحصول في الجهة
مع نفي الشغل لكنا قد نفينا عين ما اثبتناه قوله ما ذكرتم وان دل على ان النظر يفيد الرؤية لكن
عندنا ما يكون قاطعا على ذلك قلنا في الاول قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك لا يمكن اجراؤه على
الظاهر لانه مذكور في الاصنام والنظر على جميع المذاهب غير حاصل للاصنام فوجب تأويله
ليكون المعنى والله اعلم وتراهم كانهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون واما في الثاني فنقول انه
جائز كما في قوله تعالى الم تر الى ربك واما في الثالث لا نسلم ان ذلك مسموع من اهل اللغة بل يقولون
نظرت الى جهة الهلال فلم اره واما في الرابع وغيره من الوجوه الباقية وانه وان امكن ان تحمل
على كل واحد لكن الاولى ان ندفعها بان نقول لما بينا ان الامة لم يحملوا النظر في هذه الاية الا على
تقليب الحدقة او على الانتظار او على الرؤية وقد بينا ايضا انه لا يمكن ان يحمل على تقليب الحدقة ولا
على الانتظار ذكرنا لكم فتعين ان يحمل على الرؤية ولان الاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون لفظ النظر
حقيقة في الرؤية وما ذكرتم من ان النظر ليس للرؤية فذلك لا يصلح ان يكون معارضا لما ذكرناه اذ
التعويل فيها على الاطلاقات والاشعار وتلك الاطلاقات والاشعار غير مسموعة البتة
بطريق التواتر بل الاحاد وما يكون كذلك فلا يفيد العلم بان اللغة ... سلمنا انه يصلح
لكنه معارض بوجوه اخرى منها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك طلب الرؤية
بالنظر الى الله تعالى فيكون المقصود هو النظر الى الله تعالى وظاهر انه ما كان مقصوده تقليب الحدقة

الى ... الاله رب موسى عليه السلام

يجوز كونه تعالى في الجهة ولا الانتظار ايضا وهذا ظاهر فوجب ان يكون ذلك النظر هو الرؤية
ومنها قول النابغة ودع امامة والتوديع تعذيرة وما وداع من قفت به العير
وما رأيتك الا نظرة عرضت يوم النجاد والمأمور مأمور استثنى النظر من الرؤية فيكون
من جنسها ومنها ما تعرفه من بعد عرفته واما قوله ان النظر ينقسم الى كذا وكذا قلنا
الاحتجاج حاصل على ان المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى به لان
الانتظار يسمى بالنظر عندكم حقيقة مع انه لا ينقسم الى هذه الاقسام وايضا فان تقسيم
النظر الى هذه الاقسام بعضها قرينة دالة على ان المراد منه بعض معانيه قوله لو كان النظر
مشتركا بين الرؤية وبين تقليب الحدقة لما صح ان يجعل الرؤية غاية لانه يوهم كون الشيء غاية
لنفسه قلنا جعل الرؤية غاية للنظر قرينة تدل على ان المراد من النظر ليس هو الرؤية قوله
النظر يفيد رؤية مشتبهة ام مكيفة قلنا يفيد اصل الرؤية مع قطع النظر عن قيودها
قوله سلمنا انه يفيد اصل الرؤية فلم لا يجوز ان يكون المراد منها رؤية الثواب قلنا لما مر انه على
خلاف الاصل واما الروايات التي مر ذكرها فجوابه ان اهل الحديث لا يعلمون شيئا منها فانها
متعارضة بالروايات المذكورة على خلافه وكذا انه لا علم بالاصول **الاصل الثاني** فيما
يستحيل على الله تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى ليس بجسم وفيه طرق **الاول**
يقول انا قد دللنا فيما مضى على حدوث الاجسام وعلى قدم الصانع تبارك وتعالى وذلك يكفي
في العلم بانه تعالى لا يمكن ان يكون جسما ولكن نشيد هذا المقام بمقدمة تلك المقدمة وحدها
كافية في بيان انه تعالى ليس بجسم وتلك المقدمة هي ان الاجسام باسرها مشتركة في الجسمية ومختصة
ومتمكنة عليها من الصفات لانه لو اختص بعض الاجسام بامر واجب لكان اختصاصه
به لكان الامر اما ان يكون للجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها
ولا محلا لها ولا محال لهذه الاقسام اما الاول فظاهر والا يلزم استواء كل الاجسام
به لكان الامر واما الثاني فكذلك لان ما يحل فيها مع ذلك كان ممكن الزوال فهو المقصود وان
كان ممتنع الزوال يلزم المحال الذي مر ذكره او التسلسل لانه اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها
وكذلك الثالث فانه اذا كان ذلك المحل جسما عاد ما يلزم التسلسل حينئذ وان كان غير جسم فقد
لزم حصول الجسمية فيها وذلك جملة ما يستحيل فهو على ما عرفت وعلى هذا الرأي
فانه اذا كان جسما او مختصا به فقد لزم المحال الذي مر ذكره وان لم يكن جسما ولا مختصا به
فكذلك فانه بالنسبة الى جميع الاجسام على السواء واذا ثبتت هذه المقدمة بنينا عليها
وجوها كثيرة في بيان انه تعالى ليس بجسم **اولها** انه تعالى اذا كان جسما كان المحال ان يكون عالما قادرا

حيا فان اتصافه بها اما ان يكون واجبا او ممكنا وكل واحد منهما اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها
ولا محال الحلول والحلول منها لما مر وبانها انه تعالى اذا كان جسما فلا يكون قادرا على خلق الاجسام
وذلك لان كونه تعالى قادرا اما ان يكون واجبا او ممكنا والكل باطل لما مر وبالثالثة انه اذا كان جسما
كان مختصا بمكان معين وحيز معين وذلك الاختصاص يمتنع ان يكون واجبا لما مر ويمتنع
ان يكون ممكنا كذلك والا لكان محتاجا الى مخصص لذاته وذلك محال ورابعها ان كونه تعالى عالما قادرا اما ان يتوقف
على احتياج تلك الاجزاء او لا يتوقف فان توقف فذلك الاحتياج ان كان واجبا مع انه غير واجب في سائر
الاجسام لزم المحال لما مر وان لم يكن واجبا كان اتصافه تعالى بصفة العالمية والقادرية ممكنا حرى به
موقع على ذلك الاحتياج الذي هو ممكن فيحتاج في اتصافه بها الى موثر وذلك محال وان لم يتوقف
كونه تعالى عالما قادرا على احتياج تلك الاجزاء فثبتت تلك الصفات لتلك الاجزاء عند تقدير افتراقها
فيكون كل جزء منها متصفا بتلك الصفات وذلك محال وخامسها انه تعالى اذا كان جسما كان يلزم
اما امكانه وحدوثه واما وجوب قدم الاجسام وقدمها وذلك محال ثم ان هذا الوجه يقتضي المسألة
حدوث الاجسام لكنه مع جملة ما قد سبق ذكره فلا حاجة الى التعرض لذلك **الثاني** من الطرق
لو كان الباري تعالى متحيزا لكان منقسما ولو كان منقسما لكان يتوقف وجوده على وجود ما
يفترض جزأه وذلك غيره فيتوقف وجوده على وجود غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته والله تعالى
منزه عنه فلا يمكن ان يكون متحيزا فما قيل لم قلتم انه تعالى اذا كان متحيزا كان منقسما ولم لا يجوز ان
لكونه لم قلتم انه يتوقف وجوده على وجود اجزائه بل لا يتوقف وذلك لان ذلك المركب اما ان يكون نفس
تلك الاجزاء وحينئذ لا يتوقف وجوده على وجود تلك الاجزاء لاستحالة توقف الشيء على نفسه او لا يكون
بل يكون غير تلك الاجزاء او انه من جملة ما يستحيل وجوده فالدليل ههنا ثم ان سلمنا انه غير تلك الاجزاء
لكن لم قلتم ان ذلك محال قوله انه اذا كان غير تلك الاجزاء كان مفتقرا الى الغير فكان ممكنا قلنا لم لا يجوز
ان يكون ذلك المركب مفتقرا الى تلك الاجزاء ويكون كل واحد من تلك الاجزاء واجبا ويكون وجود المركب عند
وجود تلك الاجزاء واجبا واذا كان كذلك لم يكن لذلك المركب احتياج الى سبب منفصل وحينئذ لا يلزم منه
المحال والجواب اما ان المتحيز منقسم فلما مر من الضرورات لكون الجلي في كيفية الانقسام على ما عرف
من انه ينتهي الى اجزاء غير متجزئة ام لا واما قوله لم قلتم انه اذا كان منقسما يتوقف وجوده على وجود
تلك الاجزاء فمعلوم لما انه مغاير للكل والحاصل من تلك الاجزاء وانه لا يمكن ان يوجد الا عند وجود كل واحد
من تلك الاجزاء فيكون وجوده متوقفا على وجود غيره قوله المركب عبارة عن تلك الاجزاء قلنا
المركب عبارة عن نفس مجموع تلك الاجزاء لا عن نفس كل واحد منها اذ لو كان كذلك لكان كل واحد منها
ذلك المركب وهو محال قوله لم لا يجوز ان يكون تلك الجملة وان كانت مركبة الا انها تكون واجبة لوجود اجزائها
قلنا انما يعقل هذا اذا كان كل واحد من اجزائه

واجب الوجود لكن من المعلوم انه لا يمكن ان يكون موجودا من وجهين الوجود لذاتها واتصافاته وان كانت كلها او
من اجزائه واجبا لذاته فهو ممكن لذاته فان من المحال ان يكون مركبا من هو واجب لذاته الثالث من الطرق
لو كان البارئ تعالى متالفا من الاجزاء لكانت العالمية الثابتة لبعض الاجزاء مخالفة للعالمية الثابتة للآخر
الاجزاء لاستحالة حصول الصفة الواحدة للذوات والعلم بذلك ضروري ولو كان كذلك لكان كل واحد
من تلك الاجزاء عالما قادرا حيا فيكون كل واحد منها متصفا بالصفات الالوهية وذلك محال ثم ان هذا
الطريق لا يستمر على مذهبنا لتجويزنا اشتراط البنية في هذه الصفات واما المجسمة فانهم احتجوا
بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فهي الايات الدالة على اثبات الاعضاء والجوارح كقوله تعالى ويبقى
وجه ربك وقوله تعالى تجري باعيننا وقوله تعالى عملت ايدينا وقوله في جنب الله وقوله تعالى يوم يكشف
عن ساق لا يقال انا نحمل هذه الايات على غير ظواهرها فان ذلك لا يجوز الا عند صرفها عن الظواهر
ولا وجه لذلك واما العقلية فلوجوه منها انه لا خلاف بين المسلمين ان الله تعالى عالم بالاشخاص
الجسمانية قبل دخولها في الوجود ومن علم شيئا فانه يتميز ذلك المعلوم عن غيره وكل ما يتميز عن غيره
فهو ثابت لاستحالة الامتياز في العدم الصرف فتلك الاشخاص لا تكون موجودة في الخارج بل لابد
وان تكون صورها موجودة في علمه تعالى وحينئذ يلزم ان تكون صورها مرتسمة في ذاته تعالى وما ارتسم
فيه الصور الجسمانية فهو جسم لان الصور الجسمانية لها امتداد في الجهات فما يكون محلا لها فله امتداد
في الجهات ايضا فيكون جسما الثاني انه تعالى مساو للاجسام في الاستغناء عن المحل وهذا الاستغناء
ان كان نفس الجسمية فظاهر وان لم يكن نفس الجسمية فاما ان يكون جزءا من حقيقة الجسم وحينئذ يلزم ان
يكون مقوما لحقيقة الجسم او لا يكون لا وجه للثاني لان الافتراق بينهما في التحقق اعني نفي الجسمية والاستغناء
لا يخلو من ان يكون او لا يكون والثاني محال لان الثاني حينئذ متحقق للاول فاما ان لا يكون جزءا من حقيقة
الجسم بل امرا خارجا عنها وحينئذ يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في حقيقة الجسم لاستحالة تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يقال هذا مشكل بالاعراض فانها مع اختلافها في حقائقها متشاركة
في الحاجة الى المحل لانا نقول الحاجة الى المحل امر عدمي والاعدام لا تعلل لتلك الحقائق فيلزم من
اشتراكها في الاستغناء اشتراكها في حقائقها وذلك محال فلما كانت الحاجة الى المحل امرا عدميا كان الاستغناء
امرا وجوديا من الاشتراك فيه الاشتراك في الحقيقة والثالث ان جمهور العقلاء اتفقوا على
ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات اما الاشعرية فبالصفات التي مر ذكرها واما المشايخ
فبالاحوال واما ابو الحسين فبالاحكام واما الفلاسفة فبالصفات الاضافية مع ان الاضافات عندهم
اعراض موجودة ثم لا معنى للاتصاف بالصفة الا حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول الموصوف
في تلك الجهة وحينئذ يلزم ان يكون البارئ تعالى في تلك الجهة بالاستقلال وكل ما كان كذلك فهو جسم
والرابع انه تعالى فاعل وكل فاعل فهو جسم لان كل فاعل فا

وحقيقة القادر فيه ان هذا اعتدال المزاج حتى اذا لم يكن بدن شخص معتدل المزاج لم يكن قادرا او الحقائق
لا تختلف باختلاف هذه والغايات فيمتنع ان يكون البارئ تعالى قادرا بهذا المعنى وحينئذ يلزم ان يكون جسما الخامس
ان الفطرة الاولية تأبى وجود موجود غير مختص بالجهة لا بذاته كالمتحيز ولا بسبب ما هو فيه كالعرض
ومن لم يتقرر في طبعه القول بالقبيح والمحال فاذا عرض على عقله وجود موجود لا يمكن الاشارة
اليه لا بالاصالة ولا بالتبعية فيستبعد ذلك ويقول انه من جملة المحالات ولو كان كذلك فلا يجوز القدح
في هذه القضية مع كونها فطرية والجواب اما الوجوه النقلية فهي الايات التي مر ذكرها فنقول الادلة
العقلية اما ان تكون محتملة للخطأ او لا تكون فان كان الاول فقد لزم من تطرق احتمال الخطأ اليها تطرق
احتمال الخطأ الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل
يتضمن القدح في الفرع وان كان الثاني فنقول حمل الكلام على المجاز محتمل وحمل الادلة العقلية
على عدم دلالتها غير محتمل فاذا تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل واما
تفصيل القول في تأويل كل واحد من الايات فالعلماء بالغوا فيه فلا حاجة بنا اليه وبالله التوفيق
ثم لقائل ان يقول لو كان الحال كذلك لكان من الممتنع القطع بشيء من كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام وكلام
على ظاهره وانه يخرج الكتاب والسنة عن كونه حجة لكنا نقول انه لا يكون حجة الا فيما يكون على وفق العقل
ما دام يبقى على الدلائل العقلية فلا يكون حجة على ما يشعر ظاهره وهذا ظاهر واما الوجوه العقلية
فنقول في الاول منها مدفوع بمنع ان العلم لا يكون الا عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم وفي الثاني
تقدم في مسألة الوحدة ان الاشتراك في المعلول لا يدل على الاشتراك في العلة وفي الثالث ما مر في مسألة الصفات
انه ليس اتصاف الشيء بالشيء عبارة عن حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول محلها فيها وفي الرابع ان ما ذكرتم
في حيز المنع فان القادرية عبارة عن التمكن من الفعل ثم انه ادعى ان محل الكلام هذا باعتدال المزاج
فلا يلزم ان يكون محلا الا في الغائب ثم ذكر الجواب بعلية الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وفي الخامس
لا نسلم ان الفطرة تأبى وجود موجود غير حاصل في الحيز لا بالاصالة ولا بالتبعية وكيف لا نقول ذلك
والفطرة يشهد بان الاشخاص الانسانية مشتركة في معنى الانسانية وذلك المشترك مجرد عن الشكل
والمقدار والحيز والا لا يكون مشتركا فاذا ثبت القطع لا يعني بالا عدم الاعتراف باثبات ما ليس بمحسوس
في المحسوس فكيف يقال انها تأبى عن اثبات موجود هذا شأنه المسألة الثالثة في انه تعالى ليس
في الجهة واعلم ان الحصول في الجهة اذا اريد به لوازم الجسمية فبنفي الجسمية ينفي الجهة لا محالة واما اذا لم يكن
بل يمكن ان يكون الشيء في الجهة من غير ان يكون جسما فنحن لا نعترض على سبيل التنبيه فلا بد من اقامة الدلالة على
نفي الجهة بعد الفراغ عن نفي الجسمية فنقول لو كان البارئ تعالى في الحيز والجهة لكان اما ان يكون في الحيز
حينئذ او حصل ام لا يكون الا في حيز واحد والاول باطل لان الحاصل في الحيز اما ان يكون هو الحاصل في حيز
اخر فحينئذ يلزم ان يكون الشيء الواحد في ان حاصلا في حيزين

وذلك محال او غيره وحينئذ يلزم انقسام ذاته تعالى وتفككه وذلك محال ايضا والثاني ايضا باطل
اما اولا فلانه يلزم ان يكون البارى تعالى اصغر الاشيا وانه تعالى متعالى عن ذلك واما ثانيا
فلان حصوله في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا وحينئذ يلزم ان يكون حصوله في ذلك الحيز مخالفا
لساير الاحياز فيكون ذلك الحيز امرا وجوديا لان الخلا امر وجودي لاستحالة التخالف
في الاعدام الصرفة ولو كان ذلك وجوديا فاما ان يكون قابلا للاشارة الحسية اليه اولا فان امكن
فذلك اما ان يكون منقسما وحينئذ يلزم انقسام ذاته تعالى او لا يكون منقسما وحينئذ يلزم ان يكون
ذلك الشي مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز اخر ويلزم التسلسل وان لم يكن فلا
يمكن ان يكون البارى تعالى في جهة وهو المقصود واما ان لا يكون واجبا وحينئذ يلزم الاختصاص
لفاعل مختار وكل ما يكون فعلا لفاعل مختار فهو محدث فكذلك ذلك الاختصاص فهو اذن في
الازل لم يكن حاصلا في الحيز وحينئذ يلزم ان يستحيل حصوله في الحيز والجهة
ويمكن ان يعتذر في المسئلة على انه تعالى لو كان في الجهة لكان منقسما لان الجانب الذي يلينا منه غير
الجانب الذي لا يلينا والانقسام عليه محال واحتج المخالف بوجوه نقلية وعقلية
اما النقلية فقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم
وقوله تعالى أأمنتم من في السما وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج
الملائكة والروح اليه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده واما العقلية فالاول منها
انا نعلم بالضرورة ان الموجود القائم بنفسه يباين غيره من جنسه ونعلم بالضرورة ايضا
ان التباين بين الشيئين لا يخلو عن احد وجوه ثلاثة منها التباين بالحقيقة او بالزمان
او بالمكان والتباين بين البارى تعالى وبين العالم لا يمكن ان يكون بالحقيقة او بالزمان
فقط اذ الجوهر يباين العرض الحال فيه بالحقيقة وبالزمان وكذلك كل واحد من العرضين
الحالين في محل واحد مع انا نعلم بالضرورة ان بين البارى تعالى وبين العالم من التباين ما
ليس بين الجوهر وبين ما يحل فيه او بين العرضين الحالين في محل واحد واذا لابد من زيادة
تباين على هذين القسمين وذلك لا يعقل الا التباين بالمكان وذلك يقتضي كونه تعالى في الجهة
والثاني انا لا نعقل موجودا خاليا عن القدم والحدوث فكذلك لا نعقل موجودا ليس
في العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف ولو جاز
اثبات موجود غير موصوف بهذه الاوصاف لجاز اثبات موجود غير موصوف بالقدم
ولا بالحدوث وذلك عين السفسطة والثالث اتفاق الامم المختلفة على رفع الايدي الى الفوق
عند الدعا وطلب الاجابة من الله تعالى يدل على علمهم بان الذي يطلب منه تحصيل المطالب في تلك الجهة
والرابع ان الفوق اشرف الجهات فيجب ان يكون

اشرف الموجودات مختصا به من الجهات والخامس ان فيه من التعظيم ما ليس في الغير فان الغير
يوهم انه لا يكون او يكون في غير تلك الجهة والجواب اما عن الوجوه النقلية فانها معارضة بوجوه اخر
منها قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة
الا هو رابعهم الاية وقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله تعالى انني معكما اسمع وارى
واما تفصيل القول في تاويل كل واحد من الايات فذلك مسطور في الكتب ومشهور فلا حاجة بنا
الى ذكرها واما عن العقلية فنقول في الاول ان المحل مباين للحال في الحقيقة وفي الزمان مع
انهما يشتركان في الحدوث والامكان وما يتعلق بهما والبارى تعالى مباين للعالم في الحقيقة وفي الزمان
لكن لا يكون حالا فيه ولا محلا له ولا شريكا له في الحدوث والامكان والافتقار الى المؤثر وغير
ذلك ولو كان كذلك لكان الاختلاف بين البارى تعالى وبين العالم اتم من الاختلاف بين الحال وبين
المحل واما الزائد عليه فذلك غير مسلم على الخصوص اذا كان بالمكان فانه محل النزاع
وفي الثاني لا نسلم انا لا نعقل ذلك بل لا يمكن ان نعقل وجود العالم الا وان نعقل وجود
العالم الا وان نعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم وكيف لا نعقل وانه تعالى مبدا
جميع الموجودات ولانه تعالى لا يمكن ان يكون على العرش الا وان يكون مساويا له او اعظم او اصغر
ولا يمكن شيء منها لما انه يفضي الى الانقسام فهو محال وفي الثالث ان ذلك على سبيل الالف والعادة
واعتقادهم ان السما قبلة الدعا كما ان الكعبة قبلة الصلوة واعتقادهم ايضا ان السما منزل الملائكة
والانوار العلوية ولو كان كذلك فلا يكون حجة وفي الرابع ان الارض اذا كانت كرة وقعت في المركز
كان الفلك من جميع الجوانب فوقها بل يكون فوق بالنسبة وتحت بالنسبة ايضا ولو كان كذلك
فلا يمكن ان يقال انه يجب حصوله تعالى في بعض الجوانب لانه اشرف من غيره وفي الخامس ان
التعظيم لا يكون الا وان يكون البعض من الجوانب اشرف بالنسبة الى غيره وليس كذلك لما مر فلا يكون
فيه التعظيم بل الامر على العكس المسئلة الثالثة في انه تعالى لا يمكن ان يكون حالا في محل وفيها طرق
الطرق الاول انه تعالى اذا حل في متحيز فاما ان يحل في اكثر من حيز واحد وحينئذ يلزم ان يكون منقسما واما
ان يحل في حيز واحد لا غير وحينئذ يلزم ان يكون اصغر الاشيا كما مر الثاني من الطرق انه تعالى اذا
حل في جسم فاما ان يقال انه ابدا كان حالا فيه فيلزم اما قدم المحل او حدوثه تعالى والكل باطل واما ان
يقال انه تعالى حل فيه بعد ان لم يكن حالا فيلزم ان لا يكون حالا في الازل وحينئذ يلزم ان يستحيل حلوله
لما مر من قبل غير مرة في الحيز والثالث منها هو انه تعالى اذا كان محتاجا الى ذلك المحل كان ممكنا
لذاته وكان ذلك المحل غنيا عنه فيحتاج الى احد الامرين اما بالذات او بالغير وذلك محال واذا لم يكن محتاجا الى ذلك المحل
كان مستغنيا عنه والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوج الى المحل اذ العرض لا يزيل الذاتي
ثم المحققون بهذا الطريق الحلول بما انه ينفي الحلول مطلقا
بخلاف الاول والثاني

المسألة الرابعة انه تعالى لا يمكن ان يكون محلا للحوادث اتفقت الكرامية على تجويز ذلك واما
تجدد الاحوال فالمعتزلة اتفقوا على تجويزه مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية
والكارهية واما ابو الحسين فانه يقول بتجدد العالميات في ذاته تعالى واما الفلاسفة
فانهم وان كانوا ابعد الناس عن هذا المذهب فقد اتفقوا على تجويز تجدد الاضافات
على ذاته تعالى لان الاضافات عندهم اعراض موجودة واما ابو البركات البغدادي
فقد صرح باتصاف ذاته تعالى بالصفات المحدثة والمعتمد ان يقول كل ما يصح قيامه
بالباري تعالى فاما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان كانت صفة كمال لا يمكن ان يكون حادثة والا
لكانت ذاته تعالى قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال وذلك محال بالاتفاق
وان لم يكن صفة كمال لا يمكن اتصاف ذاته تعالى بتلك الصفة لما ان الامة باجمعهم اتفقوا
على ان صفاته تعالى باسرها صفات الكمال والذي عول عليه اهل السنة انه لو صح اتصافه
بالحوادث لوجب اتصافه بها او باضدادها في الازل وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في
الازل وانه محال ثم ان هذه الدلالة مبنية على ان القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما وقد
عرفت فساده ومنهم من اورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها الى ذلك وهو انه
لو كان قابلا للحوادث كان قابلا لها في الازل وكون الشيء قابلا للشيء فرع على امكان وجود
المقبول فيلزم صحة حدوث الحوادث في الازل وذلك محال غير انه ينتقض بكونه تعالى قادرا
في الازل فانه لا يلزم منه ان يصح المقدور في الازل ومنهم من قال لو قامت الحوادث به لتغير
وهو محال لكنه ضعيف جدا لانه ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان
فسر بغيره احتيج الى اثبات الشرطية واما المعتزلة فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف
حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه والباري تعالى ليس في الجهة فيمتنع قيام الصفة به
وقد عرفت ضعف هذا الطريق واما مشايخهم فقالوا ان الجوهر انما صح قيام المعاني الحادثة
به لكونه متحيزا حال الاستقلال وانه تعالى ليس بمتحيز اصلا فلا يصح قيام هذه المعاني به
وهذا من قبيل ما يدل على ضعفه واحتج الكرامية بامور اولها انه تعالى قد يكون متكلما سميعا
بصيرا لما مر ولا يمكن ان يكون صفة المريدية وغيرها لذاته او لمعان قديمة او لمعان حادثة في الغير
فيلزم ان يكون لمعان حادثة قائمة بذاته تعالى وثانيها انه تعالى لم يكن عالما بوجود العالم في الازل
والا لوجد له ثم صار عالما وكذلك لم يكن سامعا للاصوات الموجودة في هذا الزمان ثم صار
سامعا وعلى هذا في العبد وثالثها ان القادر لا يمكنه ان يفعل الفعل الا بعد
ان يقصد اليه وذلك بسبب ان الشاهد فوجب ان يكون في الغائب كذلك والجواب عن الاول قد مر
في ابواب الصفات وعن الثاني ان التغير في الاضافات لا في الصفات والاضافات العدميات وعن الثالث

الثالث اذا جاز ان يحدث الشيء في ذاته تعالى من غير توسط حادث آخر فلم لا يجوز ان يحدث مثله من غير
340 وسائط حادث آخر المسألة الخامسة انه تعالى لا يتحد بغيره لان اتحاد الشيء بغيره محال
لانهما عند الاتحاد اما ان يكونا موجودين او معدومين او لا موجودين ولا معدومين
ولا محال للاتحاد على هذه التقادير اصلا وهذا ظاهر المسألة السادسة انه تعالى مخالف
لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة كما ذهب اليه نفاة الاحوال ثم الاول مذهب ابي الحسن
الاشعري وابي الحسين البصري رحمهما الله فانهما زعما ان مخالفة كل موجود لغيره لا تكون الا لذاته ولا مجال
للاشتراك بين الاشياء الا في الاسماء والاحكام اما في الاجزاء المقومة فلا ومنهم من ذهب الى انه تعالى يساوي
سائر الذوات في اصل الذاتية لكنها تخالف غيرها بصفة مخصوصة بذاتها وهو مذهب ابي علي وابي
هاشم ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو علي الى انه تعالى يخالف خلقه لوجوب وجوده
وعالميته وقادريته وحييته وهو قول ابي هاشم اولا وقوله ثانيا هو انه يخالف خلقه
بصفة خامسة توجب هذه الصفات الاربع والحق عندنا هو المذهب الاول والدليل عليه
ان مخالفته تعالى لخلقه اذا كانت لا لذاته كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية والا لكانت
المخالفة بنفس الذات ولو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية فاختصاص ذاته تعالى
بالصفة التي بها تخالف غيرها لا لامر او لا على مرجح فيكون ممكنا والممكن يستدعي سببا ثم اختصاص ذاته
تعالى بذلك السبب ان لم يكن واجبا لم يكن اختصاصه بتلك الصفة واجبا وان كان واجبا فذلك
الوجوب ان كان بصفة اخرى لزم اما الدور واما التسلسل وان كان لنفس تلك الذات كانت
تلك الذات بنفسها مخالفة لسائر الذوات فلا يكون المخالفة بصفة وراء الذات وهو المطلوب
فان قيل ما ذكرتم من الدلالة مناقض لمذهبكم لانكم تقولون ان ذاته تعالى مخالفة لخلقه
لذاته المخصوصة وخصوصية ذاته المخصوصة صفة لها ضرورة كونها مخصوصة ان لم يكن زائدا على نفس كونه
ذاتا يلزم من العلم بكونه ذاتا العلم بكونه ذاتا مخصوصة وليس كذلك فاذن لا بد وان يكون
زائدا سواء كان ذلك المفهوم وجوديا او عدميا لكنكم تعترفون على ان مخالفته للخلق ليس
لامر عدمي بل لامر ثبوتي زائد على مطلق كونه ذاتا وهو الذي ذهب اليه من زعم انه
مخالف لخلقه لصفة زائدة على ذاته غير انهم سموا ذلك الزائد صفة وانتم سميتموه خصوصية
ثم ان سلمنا سلامته عن التناقض فلم قلتم ان اختصاص ذاته بتلك الصفة دون سائر الصفات
ودون سائر الذوات امر ممكن فهو لما كانت الذوات متساوية في الذاتية وجب تساويها
في قبول هذه الصفات قلنا قد عرفت غير مرة ان هذه القضية منقوضة بصدور فعل
انه تعالى قادر على فعل مقدور العبد ولا يكون قادرا على جعل مقدور العبد وجعل الشيء
حال بقائه فهو تحصيل الحاصل

ثم ان سلمنا

وانه متغير وزمان الحدوث لا زمان البقاء وكذا العالم كان ممتنعا في الازل ثم صار ممكنا لعينه
ذلك لكن لم قلتم بان الممكن يستدعي سببا وانما يكون كذلك اذا كان متجددا ولئن سلمنا
انه لا يتوقف على كونه متجددا لكن الاحتياج لا يتحقق الا ولا يلزم من تحققه محال وقد
سلمت القول بتعليل اختصاص ذاته تعالى بتلك الصفة مما يستلزم المحال وهو التسلسل
لا يقال لا يلزم المحال فانه عن التعليل بعدم لزوم المحال عبارة عن عدم المانع ولا بد من علم
المانع وجوب الشيء لانا نقول المحوج الى التعليل انما هو الامكان وعدم المانع من التعليل شرط
اقتضاء الامكان للتعليل فما دام لم يوجد المانع يجب حصول علة للحاجة الى العلة مقرونة
بشرطها فلا حرج وجب التعليل ثم نقول ما ذكرتم وان دل على هذا فمعنا ما يدل على نقيضه
وهو ان من عقل ذاتا ثم اعتقد كونه قديما او حادثا فانه لا يختلف اعتقاد كونه ذاتا على حاله
ما اذا اعتقد ذاتا ثم اعتقد كونه صفة فانه يختلف وهذا يدل على ان الذات امر مشترك
بين القديم والحادث والثاني لا يمكن ان يوجد شيئان الا وان يكون كل واحد منهما مشتملا على
ما به المشاركة وعلى ما به الممايزة فيكون ذاته تعالى مع غيره كذلك ولا يمكن ان يكون ما به المماثلة هو
الذات ولفظ الذات يطلق عليه وعلى غيره بل هو العدد وحينئذ يلزم ان يكون الذات امرا
مشتركا والثالث ان الذات مما يمكن تقسيمه الى القديم والحادث ومورد التقسيم مشترك بالاقسام
والجواب قوله دليلكم ناقض منقوض بنهايتكم قلنا لا نسلم واما قوله ان الخصوصية التي ذكر
نعوتها هي نفس الصفة فنقول انما يكون كذلك اذا كان من الواجب ان يكون خصوصية الذات
زائدة عليها وليس كذلك عند الحكماء لا الاختلاف بين الشيء عين الصفة لا بالذات وذكر المحال
فانا اذا اشرنا الى ذات كل واحد منهما لا بد علمنا المخالفة بينهما بالضرورة ولان مخالفة الشيء
لغيره لا لذاته بل الصفة فانه غير معقول فان تلك الصفة مخالفة لغيرها لا لذاتها بل الصفة
فانه يلزم وذلك يفضي الى التسلسل ثم الكون مخالفة الشيء انما يلزم اذا كان ليس شاركه الغير
في شيء من الذاتيات وهنا ليس كذلك فاما اذا كان مشاركا للغير في الذات دون الصفة
او في الصفة دون الذات فلا وهذا ظاهر قوله لم قلتم ان اختصاص ذاته بتلك الصفة دون
سائر الصفات وفي دون سائر الذوات امر ممكن قلنا لانه لا يكون بحسب الذات ولا بحسب
ما يلازم الذات والا لا يمكن اختصاصها بها بل بحسب امر اخر وحينئذ يلزم ان لا يمتنع زوالها
عنها فيكون اذن ذات النقوض مما قدمنا الجواب عنها قوله لم قلتم بان الممكن يستدعي سببا
وانما يكون كذلك اذا كان متجددا قلنا انه من جملة ما قدمنا الجواب عنه ايضا قوله سلمنا
ذلك لكن الاحتياج لا يتحقق الا ولا يلزم من تحققه محال قلنا اما اولا فيمكننا ان ندعي ان العلم باحتياج
الممكن الى المقتضي علم ضروري على الاطلاق

341 واما ثانيا فلانا اذا قدرنا ان ذاته تعالى غنية عن احتياج الامكان الى المقتضي فلا يستغني عنه من سائر الاجزاء
الاخر يكون مانعا له ايضا لان المانع حكمه ثابت من الجانبين فكان ذلك المانع غنيا عن كون الامكان
محوجا الى المقتضي فيكون الامكان محوجا الى المقتضي فانه من كون ذلك المانع مانعا من هذا
الاحتياج فليس امتناع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يمنع كل واحد منهما عن الاخر فيكون
الاصل مانعا للمانع عن المانعية ويكون المانع مانعا للاصل عن مقتضاه فيصير الامكان
غير محوج الى السبب مع تحقق عدم المانع والخصم لا يرضى بذلك واما ان لا يمنع احدهما الاخر
فيبقى اصل الامكان محوجا الى السبب وشيء ذات المانع مانعا فيجتمع النفي والاثبات واما
قوله به النقض الاول من الوجوه الثلاثة ان من عقل ذاتا ثم اعتقد كونه قديما او حادثا فيقول
كما ان ما ذكرتم يدل على كون الذات امرا مشتركا والخصوصية زائدة عليها فكذلك يدل على كون
الحال امرا مشتركا والصفة كذلك وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون عين الحالة
غير بعد حالة اخرى ويلزم التسلسل لا يقال العدد المشترك بين الاحوال يمكن ان يكون من القيود
السلبية او الاعتبارية او من اللوازم الخارجية ويكون حقيقة كل واحد منها تمامها مخالفة لتمام
حقيقة الاخرى لانا نقول اذا جوزتم ذلك في الاحوال فجوزوا مثله في الذوات وحينئذ يندفع
ما ذكرتموه وعلى هذا نقول في الثاني منها والثالث ثم انها ان كانت تدل على كون الخصوصية
زائدة على الذات فما تقدم ذكره من انها اذا كانت زائدة كانت خصوصية تلك الخصوصية ايضا زائدة
على الذات ويلزم التسلسل ما ينافي ذلك المسألة ان اهل الحق ان حقيقته تعالى هل هي معلومة
للبشر ام لا والحق بان الكلام في هذه المسألة انما يكون على نسق وطريقة الكشف بل يكون بعض
منها على هذا وطريقة يكون في البعض وما هو المسطور في نهاية العقول من اطراف الكلام اتفقوا
على ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ولا يصح ان يصير معلومة لهم وكلام الصوفية في اكثر
الامر يشعر بذلك وهو اختيار حجة الاسلام الغزالي واستاذه امام الحرمين في شرح القاضي
ابو بكر ان خاصية غير معلومة لنا الان وتردد في ان المؤمنين بعد ان يسعدوا هل يعلمون
تلك الخاصية ام لا فضرار بن عمرو يزعم ان الله تعالى ماهية لا يعرفها الا هو وزعم انه سيعود
ان يخلق للخلق حاسة سادسة يدرك بها تلك الخاصية خاصية ذاته وانا اظن انه ذهب
في ذلك الى مذهب ما ذهبت الفلاسفة اليه حيث قالوا ان النفس بعد مفارقة البدن
قريبا من الادراك القوي فهو غاية ما يمكن ان يحصل للبشر من ادراك الله تعالى ومعرفته فيسمى
ذلك حاسة سادسة واما اكثر المتكلمين من اهل السنة والمعتزلة فذهبوا
الى ان حقيقة الله تعالى معلومة لنا وان علمنا بحقيقته كعلمه تعالى بحقيقة نفسه ونحن نشرع الان
الى ما احتج كل فريق

أما من ذهب إلى أنا نعرف حقيقته تعالى فإنه احتج بأمور الأول أن التكليف بمعرفته تعالى واصل
يتوقف على معرفة حقيقته تعالى لاستحالة العلم بالواجبات قبل العلم بحقيقته تعالى
والتكليف واقع وذلك لا يكون تكليفا بالمحال فيجب أن يكون العلم بحقيقته حاصلا الثاني
أنا إذا قدرنا موجودا ليس له من الصفات إلا كونه أزليا أبديا حيا عالما قادرا مريدا
متكلما سميعا بصيرا منزها عن التحيز والجهة والحالية والمحلية فإنه يكون إلها بمجرد
هذه الصفات فلو كانت له صفة أخرى وراء هذه الصفات لكانت تلك الصفة غير
معتبرة في الإلهية وهذا خلف لأن صفاته بأسرها معتبرة في الإلهية فوجب أن
لا يكون له صفة وراء هذه الصفات أصلا الثالث هو أنه لا دليل على صفة من الصفات
الذاتية أو المعنوية وراء هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه ومن زعم أنا
لا نعرف حقيقته تعالى احتج بأمور منها ما هو مبني على قواعد الفلاسفة وهو أن
التعقل عبارة عن ارتسام صورة مساوية لماهية المعقول في العاقل وذلك في حقه تعالى محال
وإلا لكانت حقيقته تعالى مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد وهذا محال لما لا يمكن حصوله
وأما سائر ما في هذا الوجه مقدوح عنه مرة وأيضا إن الذي نعقله من الباري تعالى لا يمنع مجرد
تصوره عن وقوع الشركة فيه والمتصور من الذات المعينة يمنع عن وقوع الشركة فيه فلا
يكون متصورنا متصوره تعالى بعينه ولا علمنا العلم به كذلك ويمكن أن يقال على هذا
إنا لا نعرف تمام حقيقته وإن لم نعرف تعينه من حيث هو هو والتعين ليس أمرا ثبوتيا
وإلا لكان له تعين آخر ولزم التسلسل بل هو عبارة عن أنه ليس غيره ولعلهم أرادوا
بأن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر لا يبتني على مذهب الفلاسفة لأن عندهم حقيقة
الله تعالى هو الوجود المجرد عن جميع القيود والوجود أولي التصور والتجرد عن
القيود معلوم ومنها ما هو مبني على قواعد المتكلمين وذلك أن المعلوم لنا منه تعالى ليس
إلا الصفات السلبية أو الإضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته بل الذات التي هي مناط لها
سلبها مستقلة بحقيقتها متصفة بها أعني بالسلوب والإضافات ولا علم لنا بتلك
الذات ثم لقائل أن يقول إن ذاته تعالى عبارة عن ذات يجب اتصافها بهذه السلوب
والإضافات ومطلق الذات معلوم وهذا القيد أيضا معلوم فيكون ذاته المخصوصة
معلومة لا محالة لكنا نقول هذا إنما يستقيم إذا ثبت أنه تعالى مساو لسائر الذوات
في الذاتية ومخالف بمجرد هذا القيد وقد تبين بطلان ذلك من قبل وأيضا إنا إذا جربنا
أنفسنا وجدناها غير عالمة بحقيقة شيء من الأشياء إلا إذا أدركناها بالحس الظاهر
أو من النفس مثل الألم واللذة والجوع والعطش

فأما سائر الأشياء فإنه لا سبيل لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الإجمالي على ما عرفت فالذي لا يكون كذلك فلا نعلم حقيقته
إذن ويمكن أن يقال هذه الحجج استقرائية فلا يفيد اليقين ومنها ما هو مبني على قواعد الصوفية
وذلك أن العقول متناهية والباري تعالى غير متناه والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي وهذه الحجج
بالخطابيات أشبه المسألة الثامنة في أنه سبحانه وتعالى يستحيل عليه الألم واللذة ذكر بعضهم
أن الألم إدراك المنافي واللذة إدراك الملائم وعندي أن الاشتغال بتعريفهما اشتغال بما لا يعنيه
لأن الألم واللذة من الوجدانيات وما هو كذلك غني عن التعريف فإن العاقل إذا كان يدرك
التفرقة بين كل واحد منهما وبين الآخر وبينهما وبين غيرهما كذلك وأما الملائم والمنافي فهما أمران خفيان
فلا يحصل معرفتهما إلا بعد الشرح والبيان ولو كان ذلك كذلك لكان التعريف المذكور هو تعريف بالأخفى
وذلك فاسد إذا عرفت هذا فنقول إن بعضهم تمسك في نفي الألم واللذة عليه تعالى بأن اللذة إدراك
الملائم المزاج كيفية حاصلة عند اختلاط الأجزاء الموصوفة بالكيفيات المتضادة والله تعالى
ليس بجسم فيستحيل أن يكون له مزاج فيستحيل أن يكون له ما يوافق مزاجه فيستحيل أن يحصل له
إدراك ما يوافق مزاجه فيستحيل عليه اللذة وكذلك الألم إدراك المنافي للمزاج وذلك محال على الله تعالى
لما مر في اللذة ثم إن هذه الطريقة ضعيفة لما مر أنه لا يصح تعريف الألم واللذة بل نقول إنا عند
إبصار الصور المليحة وسماع الأصوات المتناسبة وذوق الطعوم الشهية نجد حالة مخصوصة
من النفس وجدانا ضروريا ونميز بين تلك الحالة وسائر الأحوال المدركة من النفس مثل الإرادة
والكراهة وغيرهما إلا أنا لا نعرف بالضرورة أن هذه الحالة نفس هذا الإدراك أو مغايرة له فالذي
يمكن أن يقال إنها هي نفس هذا الإدراك لكنا لو كنا نساعد في نفي حصول هذه عنه تعالى
لكنه ضعيف لما مر في الفلاح غير مرة ثم إن سلمنا ذلك لكن لا يمتنع أن يحصل اللذة للإدراك
بهذا السبب ولبعضها سبب آخر ولئن سلمنا أن اللذة نفس إدراك الملائم فلم قلتم بأن كل ملائم
فهو ملائم للمزاج وقد علمت بأن الملائم أعم من ملائم المزاج ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا
يلزم من صدق أنه ليس له تعالى ملائم المزاج أنه ليس له ملائم مطلقا احتج الفلاسفة على كونه تعالى ملتذا بأن الكمال
من الحال في النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الأبدان تلتذ بما لها من الفضائل وتتألم بما لها
من الرذائل فإنا لا نزال نجد اللذة إدراك الملائم ثم إن لكل من القوى سيما بالنسبة إلى خاصة للشهوانية
ما يشتهي من الأشياء مثل الطعام وللغضبية مثل الانتقام وللعقلية الإحاطة بحقائق
الأشياء ثم إن اللذة لما كانت عبارة عن إدراك الملائم فكلما كان الإدراك أتم والمدرك أكمل كانت اللذة
أتم ولا معنى للكمال إلا أن يحصل للشيء كل ما يمكن أن يحصل له ولما كان الباري تعالى أكمل الموجودات وإدراكه
لذاته أتم الإدراكات وجب أن يكون التذاذه بذلك الإدراك أعظم اللذات ثم المقصود من هذا الفصل
بيان أنه لا يلزم من نفي إدراك ملائم المزاج نفي إدراك الملائم مطلقا فلا جرم يطلق اسم
اللذة على إدراكه

[illegible]

ما يلائم المزاج فاذا ثبت ذلك على الله تعالى فقد ثبتت اللذة لكنا نقول ان ذلك مكابرة فانه
لا نزاع في ان الالتذاذ بالرياسة والتفوق على الاقران اتم من الالتذاذ بالمطعوم والمنكوح
مع ان ذلك ليس التذاذا بما يلائم المزاج فظهر ان الاستدلال الذي ذكره ضعيف والاولى
ان يقال لو صحت اللذة على الله تعالى لكان خلقه الملتذ به اما ان يكون في الازل او لا في الازل
والقسمان باطلان اما الاول فلان الفعل الازلي محال واما الثاني فلان الملتذ به اذا كان
حادثا كان ممكنا قبل حدوثه على ما عرف في ان الله تعالى قادر على الحادث قبل ذلك ولو كان كذلك
فنقول كل من صحت عليه اللذة اذا كان عالما بقدرته على تحصيل الملتذ به فلا بد ان يفعله وذلك
محال فالقول بصحة اللذة عليه تعالى محال فان قيل لا نسلم ان الفعل الازلي محال
ولئن سلمنا ذلك فلم قلتم انه لا يمكن ان يفعله في لا يزال واما ان خلقه قبل ان حدث فيه ممكن
والله تعالى كان قادرا على الحادث قبل ان اوجده ومتى كان كذلك يلزم ان يوجده فنقول
لا نسلم انه كان قبل ذلك ممكنا بل يمكن انه كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا كما مر في العالم ولئن سلمنا
ذلك لكن لم قلتم بانه تعالى كان قادرا على الحادث وكان الكلام فيه كما في العالم ايضا ثم ان سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بان الملتذ به اذا كان ممكنا كان من صحت عليه اللذة عالما بانه قادر على الحادث فانه
يجب عليه ان يوجده وانما يكون كذلك اذا لم يكن هناك مانع من القادر من الحادث ثم ان سلمنا انه ليس
هناك مانع لكن لم لا يجوز ان يكون من شرط اللذة بذلك الشيء حضوره في ذلك الوقت الا ترى
انه من الجائز ان يلتذ الانسان بتناول الطعام في وقت ولا يلتذ به في وقت اخر ثم ان سلمنا ما ذكرتم
لكنه معارض بداعية الحكمة فان الداعي له تعالى الى ايجاد العالم الاحسان ثم ان هذه الداعية كانت
ازلية مع ان الفعل لم يوجد في الازل فصح تاخر الفعل عن الداعية فكذا هنا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على امتناع اللذة عليه تعالى لكن ما حكيناه عن الفلاسفة تقريرا لكونه ملتذا فانه يدل على
خلاف ذلك والجواب عن قوله لم قلتم ان الفعل الازلي محال قلنا لما مر ان الحادث يقتضي
سبق العدم والازل ينافيه قوله لم قلتم انه اذا كان ممكن الحدوث قبل ان احدث فالله تعالى قادر
عليه قبل ذلك قلنا قد مر تقريره غير مرة قوله لم قلتم ان داعية اللذة اذا تحققت خالية عن المعارض
وكان الملتذ به ممكن الحصول وجب حصوله قلنا العلم به ضروري قوله ادراك الملائم سبب لحصول اللذة
قلنا ان عنيتم بالملائم ما يقتضي صلاح حال البنية فذلك في حق الله تعالى محال وان عنيتم به شيئا
اخر فبينوه لنتكلم عليه ومما يحقق فساد ذلك هو انهم يقولون ان الله تعالى يلتذ بادراك
ذاته ويفسرون اللذة بادراك الملائم فيلزم ان يكون ذاته تعالى ملائمة لذاته تعالى
وذلك غير معقول واما الدليل على نفي الالم فذلك اجماع جميع العقلاء ولانه من خلاله فلا حاجه

[illegible]

343

حاجه له الى البيان لا انه من صفة النقصان المسئلة التاسعة في انه تعالى غير متصف بشيء
من الكيفيات المحسوسة ولا بالشهوة والنفرة والحزن والتوحش والتاسف والغضب
والاشتياق والتمني والفرح والنظر والمعتمد في نفي هذه الاشياء هو اجماع الامة
ومن تامل في انه تعالى متصف بصفة الوحدة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات الحميدة
الحاتمة وسلبيه فقد علم بانه تعالى لا يمكن ان يكون متصفا بهذه الصفات تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا الاصل الثالث عشر في افعال الله تعالى وفيه فصول الفصل الاول
في التحسين والتقبيح زعم اهل السنة ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع وزعمت
المعتزلة ان الحسن انما يحسن لوجه عائد اليه والقبيح انما يقبح لوجه عائد اليه ثم ذلك
الوجه قد يكون بحيث يستقل العقل بمعرفته مثل حسن الصدق والعلم مثلا ومثل قبح الكذب
والجهل كذلك وقد يكون بحيث لا يستقل كما في الامور الشرعية فان منها ما يكون حسنا ومنها ما يكون
قبيحا شرعا والكلام في هذه المسئلة واقع في مقامين الاول منهما في البحث عن ماهيات هذه
الامور قال ابو الحسين القبيح هو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى ذلك
انه يستحق الذم بفعله وقال في تعريف الحسن ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله
ثم للقائل ان يقول في الاول انه ليس جيدا اما اولا فلان اللام في قوله ليس له ان يفعله يحتمل امورا
فانه قد يراد به الاذن والزجر وقد يراد به العجز والقدرة وقد يراد به الحسن والقبح
واذا عرفت ذلك فنقول ان كان المراد هو الاول صار معنى القبيح امرا شرعيا وذلك
لا يلائم مذهبه وان كان الثاني فعيبه في ذلك ظاهر الفساد وان كان المراد معنى غير الذي
ذكرناه فليعلم ان بعد ذلك التعريف بانه ما هو وكيف هو لا يقال لم لا يجوز ان يكون
المراد منه هو الاذن العقلي لانا نقول ان اردتم بالاذن العقلي هو ان يعلم منه ان فاعله
لا يستحق الذم بفعله فهذا هو التعريف الثاني الذي يتعرض له من بعد وان اردتم معنى اخر
فعليكم بالبيان واما ثانيا فلان قوله ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه خطا لانه ادخل القبح
في تعريف القبيح واما ثالثا فهو ان ترك الواجبات من جملة القبائح وانه غير داخل
في هذا التعريف فانه يصح ان يقال فيه انه ليس للمتمكن منه ان يفعله لما ان الترك من الامور العدمية
وعلى هذا اذا كان الاستحقاق في الذم من جملة ما يكون داخلا في التعريف اذ الحسن والقبح
اعرف من الاستحقاق والذم وذلك لان الاستحقاق لا يمكن تفسيره الا بالحق لما انه حسنه
منه ثم ذكر صاحب المعتمد ان الحد وان الحق يستعمل على طريقة اللغة والعرف والشرع
والتوسع ولو كان كذلك لكان من الظاهر انه لا يمكن تفسير الاستحقاق والمذكور في التعريف

مطلب ... في التحسين والتقبيح

بالحق الا على عرف الشرع ثم انه فسر هذا الحق بالحسن وحينئذ يلزم ان يكون ذلك التعريف
تعريفا للشيء بنفسه بمراتب واما الذم فقد عرفه صاحب المعتمد بانه قول ينبئ عن اتضاع
حال الغير مع القصد الى ذلك انما ذكر القصد لان اليهودي اذا قال للمسلم يا يهودي لم
يوصف ذلك بانه ذم فيقول لفظنا الارتفاع والاتضاع على المدح والذم بطريق المجاز
وذلك لا يصح ثم انهم اذا قالوا ما حقيقة المدح والذم فيقول المدح هو الاخبار عن
كونه مستحقا لان يفعل به ما يفرح به ويلتذ به والذم هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به
ما يحزن به ويتألم به لكن اذا فسرناه به لا يمكن تصور جماعه في حق الله سبحانه وتعالى لاستحالة الفرح
والغم عليه وحينئذ يسقط كلامهم بالكلية ثم المدح يندرج تحته افراد كثيرة والذم كذلك واما ان
يكون تلك الافراد محدودة فذلك بعيد عن العقل وان كان في حيز الامكان وعلى هذا في الحسن
والقبح فان فيهما من التعدد على حسب التعدد في الاشياء ونسبة البعض منها الى البعض ثم انهم
يدعون ان العلم بقبح الظلم ضروري والعلم بقبح الظلم مسبوق بالعلم بحقيقة الظلم فكان يجب ان
يكون العلم بحقيقة الظلم ضروريا غير انه في حيز المنع فان الظلم يعرف بتعريفات مختلفة منها
ان يقال انه عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه ومنها ان يقال انه هو الضرر في حق الغير بلا
سبب يوجب ذلك وعن صاحب المعتمد انه ضرر من غير حق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر اعظم منه واما
الضرر فكذلك فيه من التعريفات المختلفة منها انه عبارة عن تفويت المطلوب ومنها
انه هو الالم او ما يجري مجراه ولو كان كذلك فلا يكون العلم به كذلك ضروريا واعلم ان الذي يثبت الينا
في الحسن والقبح انه قد يراد بذلك ملايمة الطبع ومنافرته وقد يراد به كون الشيء صفة
كمال وصفة نقصان وقد يراد به كون الفعل معاقبا عليه او غير معاقب عليه اما القسمان
الاولان فانهما من جملة ما يعرف بالعقل واما الثالث فالحسن والقبح بذلك المعنى
لا يجوز ان يكونا صفتين عائدتين الى الفعل ولا ان يكونا معللين بوجوه عائدة الى
الفعل فهذا تلخيص محل النزاع على ما يليق بهذا المختصر والله اعلم بالمقام
الثاني في الاستدلال وذلك بطرق الاول انه لا يجوز ان يكون الكذب قبيحا لوجه
عائد اليه وذلك لان جهة قبحه اما ان يكون عائدة الى مجموع الحروف او الى احادها
والاول باطل لاستحالة وجود ذلك المجموع دفعة بل الموجود منه ليس الا حرف واحد والثاني
كذلك لان كل ما كان كذبا كان خبرا ومن المحال ان يكون كل واحد من الحروف خبرا فان
قيل لم لا يجوز ان يكون القبيح هو التلفظ بالحرف الاخير ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقدح
في كون الكذب قبيحا لكونه كذبا لكنه يقدح ايضا في كونه كلاما وكونه كذبا لان الموصوف بالكاذبية

بالكاذبية والكذبية اما المجموع او الاحاد والقسمان باطلان فيلزمكم ان تقدحوا في كونه كلاما
وخبرا وكذبا معا وان ذلك لا يمكن انكاره ثم ان سلمنا ان هذه الالفاظ غير متصفة بصفة القبح
لكن الكلام فيما وراء ذلك وهو الذي يدل عليه اللفظ وذلك حكم ذهني لا يوجد الا دفعة واحدة
والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون القبيح هو التلفظ بالحرف الاخير قلنا لا نجوز
لان المقتضي للقبح اذا كان قائما بالحرف الاخير فاقتضاؤه للقبح اما ان يكون متوقفا على
وجود الحروف الماضية وحينئذ يلزم انه متى وجد ذلك الحرف وجد القبح او لا يكون متوقفا
وحينئذ يلزم ان لا يحصل وصف كونه قبيحا اصلا لا يقال الشرط هو دخول سائر الحروف
في الوجود على سبيل التوالي لانا نقول وجود سائر الحروف على التوالي وجود اعتباري والوجود
الاعتباري لا يصلح ان يكون شرطا للوجود الحقيقي قوله لم لا يجوز ان المحكوم عليه بالقبح هو
الحكم الذهني قلنا اما اولا فان عنيتم بالحكم الذهني الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا
للمعتقد في الخارج فذلك هو الجهل وعندكم ان قبح الكذب غير قبح الجهل وان عنيتم
به انه قائم بالنفس بمعنى هو الخبر على ما ذهبنا اليه من اثبات كلام النفس فانهم
لا يقولون به وان عنيتم به معنى ثالثا فعليكم بالبيان اما ثانيا فلان من قال قام زيد
مع ان زيدا لم يقم يستقبح منه ذلك وان كان لا يدري بان الحكم في ذهنه حكم انه قام او
حكم انه لم يقم فعلم بان المستقبح ليس هو الحكم الذهني بل هو القول اللساني الطريق الثاني
اذا قال قائل زيد في الدار فان كان زيد في الدار كان حسنا وان لم يكن في الدار كان قبيحا فالمقتضي
لهذا القبح اما ذات هذه الالفاظ او عدم كونه في الدار او مجموعهما او شيء رابع والاول باطل
لانه اذا كان في الدار كان حسنا لا قبيحا والثاني ايضا باطل لان العدم لا تأثير له في
الصفات الوجودية والثالث كذلك لان العدم لا يكون جزءا من الامور الثبوتية والرابع
ايضا لان ذلك الشيء اما ان يكون لازما لتلك الالفاظ عند عدم المخبر عنه او لا يكون فان لم يكن
لازما امكن ان يوجد تلك الالفاظ عند ذلك العدم مع عدم ذلك الامر وحينئذ لا يكون ذلك الكذب قبيحا
وان كان لازما فالمقتضي لذلك اللزوم اما ذوات تلك الحروف او عدم المخبر عنه او المجموع او شيء
رابع فان كان الاول لزم ان يكون تلك الحروف قبيحة وان كان الثاني فقد لزم منه ما لزم في
الثاني من قبل وكذلك في الثالث والرابع هذا وان كان مسطورا في الكتب فعند الحكم باطل فانه
لا يلزم من كون زيد في الدار ان يكون ذلك القول حسنا الا ان يعتقد انه في الدار ولا يلزم من
عدم كونه في الدار ان يكون قبيحا ايضا الا ان يعتقد انه ليس في الدار الطريق الثالث
اذا قال قائل لو عشت ساعة اخرى لكذبت فعند مجيء تلك الساعة اما ان يكون الحسن منه

ان يكذب او ان لا يكذب فان كان الاول كان ذلك الكذب حسنا وان كان الثاني وهو ان لا يكذب
في تلك الحالة صار خبره الاول كذبا فصيرورته كذبا اما ان يكون حسنا وحينئذ يحسن الكذب
واما ان يكون قبيحا وحينئذ يكون تركه قبيحا لما انه مستلزم للقبيح فيلزم ان يكون الكذب
في تلك الساعة حسنا هذا وان كان مسطورا ايضا فانه لا يتم الا ولا يمكن ان يكون كلا طرفي
النقيض قبيحا وفيه من الكلام الطريق الرابع لو كان القبح صفة حقيقية لاستحال
ان يختلف باختلاف الوضع والاصطلاح لكنه يختلف فهو اذن ليس صفة حقيقية اما
الشرطية فظاهرة لما ان الامر الحقيقي لا يمكن ان يختلف حاله واما ان القبح يختلف حاله
باختلاف الوضع والاصطلاح فلان من الكلام ما يكون قبيحا عند قوم ولا يكون قبيحا عند قوم
لا يقال القبح هو اطلاق اللفظة التي توهم الباطل وذلك امر لا يختلف باختلاف
الوضع والاصطلاح لانا نقول اطلاق تلك اللفظة لا يكون قبيحا الا اذا قصد به ايهام
الباطل وذلك بسبب القصد لكون ذلك باطلا فان قبح الكذب عند الخصم غير قبح قصد
التلبيس عند الطريق الخامس ان نبيا من انبياء الله اذا اختفى عن ظالم يقصد قتله
في دار شخص فاذا استخبر الظالم صاحب الدار عنه وعلم صاحب الدار انه اذا اخبر به اقدم
على قتله فالصدق في هذا المقام قبيح عند كل عاقل والكذب حسن كذلك ولو كان القبح وصفا
لازما للكذب لما كان كذلك غير انه لا يتم الا وان يكون احدهما وهو اما الصدق او الكذب
لازما في هذا المقام وليس كذلك فان التعريض يغني عن الكذب قال عليه السلام ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب ولا يقال انه من اخبار الاحاد فلا يكون حجة فان خبر الواحد في
مثل هذه الامور حجة باتفاق جميع العقلاء والله اعلم بالصواب واما الكلام في
تكليف ما لا يطاق فالذي يدل على كونه غير قبيح متعدد منها انه تعالى امرنا بما
علم انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا وما علم انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا
محال فيكون الامر به امرا بالمحال ولو كان قبيحا لما فعله ومنها انه تعالى امر ابا لهب
بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون
تعالى قد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن ومنها ان الفعل لا يحصل الا عند حصول
الداعي الذي هو فعل الله تعالى ومتى حصل الداعي وجب حصول الفعل وذلك يوجب كون
الشخص فاعلا للفعل مع انه تعالى كلفه بضد ذلك وهذه الوجوه من جملة ما مر ذكره
في مسئلة خلق الافعال واحتج المخالف من الاشاعرة لا بناء على الحسن والقبح بل من وجه
اخر وهو ان المحال غير معلوم وكل ما هو غير معلوم لم يصح التكليف به فالمحال لا يصح التكليف

التكليف به ولا يقال انه اذا لم يكن معلوما لا يمكننا ان نحكم عليه دون غيره بالامتناع اذ الحكم
عليه بالامتناع لا يتوقف على العلم بحقيقته والحق فيه ان المحال نحو الاجتماع بين الضدين مثلا لا يمكن
ان يتصور في الذهن كما هو والا لا يكون محالا غير ان ما لا يكون في وسع المكلف لا يلزم ان
يكون محالا فان من الجائز ان يعلم شيئا ولا يمكن ان يقدر عليه فيكون المحال حينئذ تحصيل
ذلك الشيء من حيث هو فعله وذلك لا يبعد ان يكون معلوما من حيث هو تحصيله
ولا يكون مقدورا له اصلا فيكون التكليف بذلك تكليفا بما لا يكون في وسع المكلف
وان كان معلوما في نفسه ثم المسطور في الكتب ان المحال معلوم اي محال كان غير انه من
جملة ما يكون في حيز المنع عند قوم كما مر واما في الظلم فالذي يدل على انه غير قبيح
على الوجه الذي ذهبوا اليه وذلك لانه اذا كان قبيحا بوجه عائد اليه فذلك الوجه ان كان
لازما لزم ان لم يكن قبيحا من الظلم في صورة يكون قبيحا في جميع الصور وليس كذلك فان منه
ما يكون قبيحا عند قوم دون قوم وفي صورة دون صورة كذلك وهذا ظاهر وان لم يكن لازما
فلا يلزم ان يكون الظلم قبيحا فضلا ان يكون قبيحا على الوجه الذي ذكرتم ولانه لا يكون قبيحا
على ذلك الوجه لما مر في الكذب انه اذا كان قبيحا فاما ان يكون قبيحا لجميع اجزائه او لكل جزء
منه فردا فردا او بالجزء الاخير او بالغير والكل باطل واما في الجهل فبيانه انه اذا كان
قبيحا لما كان من فعل الله تعالى انه من فعله تعالى بالضرورة فانه اذا كان فعلا للعبد
فاما ان يفعله بواسطة النظر او لا بواسطة النظر والاول باطل فان النظر يفيد العلم على
ما عرف فلا يلزم الجهل والثاني كذلك فان من فعل اعتقاد ان كون العالم قديما مثلا يجب
ما يعمل ذلك الاعتقاد لا يخلو من ان يكون جازما بقدم العالم او لا يكون بل يكون مترددا فيه
فان كان الاول فلا يمكننا ان نفعل الجهل الا اذا كان جاهلا قبل ذلك فيعود الكلام في ذلك الجهل نحو
الكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني فلا يمكنه ان يفعل ابتداء اعتقادا جازما
به ولما بطل كلا القسمين علمنا انه لا يكون من فعل العبد واما في العبث فالعبث
هو الذي لا غرض فيه ولا داعي اصلا لكن الفعل بدون الداعي محال عند ابي الحسين واصحابه
وما يكون محالا لا يمكن ان يقال فيه انه قبيح فهذه الخمسة هي الامور المشهورة التي يدعون
العلم الضروري بقبحها واما ما عدا هذه الخمسة فالقدح فيها بعد الوقوف عليها
سهل والان نشرع في حكاية كلام المخالفين اما المعتزلة فانهم اتفقوا على ان العلم
بقبح هذه الامور علم ضروري فقالوا ان العقلاء يعلمون بالضرورة قبح الضرر الخالي عن جميع جهات
الاستحقاق وقبح تكليف الاعمى نقط المصحف مثلا ويعلمون ايضا حسن الصدق النافع وشكر

المنعم ومن انكر هذا فقد كابر في الضروريات ولا يستراب في انه لا يكون لاجل عرف او
شرع وقد حصل عند من لا يعرف عرفا ولا شرعا والجواب عن هذا من وجهين
الاول انه اذا كان معلوما بالضرورة كان من الواجب اشتراك العقلاء في معرفتها كما في سائر
الضروريات ولان العلم بحسن هذه الامور وقبحها لا يكون مثل العلم بان الواحد نصف
الاثنين لو كان ضروريا لكان مثله لا محالة الثاني وهو الاقوى ان يقال انا لا ننازع في ان
الناس يستحسنون امورا ويستقبحون امورا قبل ورود الشرع ولكنا نقول ان ذلك الاستحسان
والاستقباح غير ما وقع النزاع فيه منهما وذلك من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال
فهو انا اذا رجعنا الى انفسنا وجدناها جازمة بذلك الاستحسان والاستقباح
قد يكون لميل الطبع ونفرته كما في العدل والظلم وقد يكون لدفع الضرر عن النفس كما في
انقاذ الغريق فان من شاهد ذلك فهو رقيق القلب يتاذى فلا جرم يستحسن انقاذه
وقد يكون لاجل اتفاق اهل العالم على المنع منه لما ان مصلحة العالم لا ينتظم الا بالمنع منه مثل
قبح الكذب والظلم وهذه الوجوه الثلاثة مغايرة للوجه الذي وقع النزاع فيه وبالجملة
فالكلام في الحسن والقبح بين الاقوام مختلط لا يوجد فيه ما ينقر في الذهن واما اذا انظرنا
في احوالنا علمنا ان القادر منا لا يصدر عنه الفعل الا لغرض وان المطلوب للحيوان ليس
الا اللذة والمهروب عنه ليس الا الالم فكل ما يؤدي الى تحصيل اللذة حالا او مالا فهو
مستحسن عنده وكل ما يؤدي الى الالم حالا او مالا فهو مستقبح عنده وهذا من جملة ما لا ينكره
عاقل والله اعلم واما الذين حاولوا اثبات الحسن والقبح العقليين بالالزامات في ما
يجري مجرى الاستدلالات فقد تعلقوا بامور منها ما يقتضي كون الحسن والقبح صفات
حقيقية ومنها ما يبطل كونها امورا شرعية فالنوع الاول على وجهين احدهما ان من
استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقا وكذبا رجح الصدق على
الكذب ولا يكون كذلك الا وفي الصدق ما يقتضي الترجيح وثانيهما ان الملك العظيم اذا رأى ضعيفا
مشرفا على الهلاك في برية ليس فيها احد فانه يميل الى انقاذه وان كان لا يعتقد اصل الدين
والنوع الثاني على وجوه ستة الاول وهو الاقوى انه لو كان حسن الاشياء وقبحها
انما يثبت بالشرع لما قبح من الله تعالى فعل شيء ولا قبح اظهار المعجزة على الكذابين ومن
الفساد ما فيه والثاني لو كان الحسن والقبح من الله تعالى لحسن من الله تعالى الامر
بالكفر وتكذيب الانبياء وتجويز ذلك والثالث لو كان الحسن والقبح بالشرع لتوقف
وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء والرابع انه لو لم

لو لم يكن الحسن والقبح معلوما بالعقل لاستحال منا ان نعرفهما عند ورود الشرع بهما اذ
التصديق مسبوق بالتصور والخامس انه لو كان حسن الافعال بالاذن وجب ان لا يكون
افعال الله تعالى حسنة لاستحالة الاذن في حقه تعالى والسادس لو لم يكن الحسن والقبح من
المعلومات بالعقل لم يصح اسناد الاحكام الى المصالح وحينئذ ينسد باب القياس في الشرع
والجواب عما ذكروه اولا في النوع الاول ان ذلك لما ان الصدق يقتضي نظام
العالم والكذب على العكس وذلك على حسب الالف والعادة لا محالة وعما ذكروه ثانيا ان اقدام
الملك على ذلك لاتفاق جميع الناس على تحسين الانقاذ وانه قد نشأ على ذلك الاتفاق ولم يسمع ما
يناقضه اصلا حتى يكون كالاوليات عنده واما اذا لم يكن كذلك فلا يدري انه يرجح الانقاذ على
تركه ام لا واما في النوع الثاني فالجواب عما ذكروه اولا وثانيا هو الذي مر ذكره
في مسئلة خلق الافعال وعما ذكروه ثالثا ان افحام الانبياء لازم عليهم ايضا لانه انما يعرف وجوب
النظر عليه اذا حصل له الخوف وعلم انه يجب عليه دفع ذلك الخوف دفعا للضرر عن النفس وعلم
ان النظر يصلح لكونه دافعا للخوف اما العلم الاول فليس بواجب الحصول لانه قد يحصل له الخوف
وقد لا يحصل واما العلم الثاني فلانه وان كان حاصلا لكن العلم الثالث ليس حاصلا بالضرورة اذ العقلاء
اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان النظر لا يفيد العلم اصلا بل يفيد الشكوك والشبهات ومنهم من
زعم انه وان كان يفيد العلم فقد يفيد الباطل ايضا والاقدام على ما يفضي الى القبيح قبيح وبالجملة ففيه
من الكلام ما فيه ولما كان العلم بوجوب النظر لا يحصل الا عند حصول هذه العلوم التي ليس ينتفي
خلو الشخص عنها ولا يعلم كل احد وجوب النظر فيلزم منه الافحام ثم الجواب ان العلم بالوجوب
وان لم يكن حاصلا الا انه متمكن من تحصيل هذا العلم والتمكن قائم مقام الحصول والجواب عما ذكروه رابعا
انا لا نقول بانا نستبعد تصور ماهية الحسن والقبح من الشرع بل نقول الواجب هو الذي امر
الشارع به ونهى عن تركه وهذا القدر متصور لنا قبل ورود الشرع فلا يلزم من قولنا ان
هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع قولنا انها لا تعقل الا بالشرع وعما ذكروه خامسا انا لا نحد
الحسن بانه الذي ورد به الاذن بل بانه علم فاعله انه غير ممنوع عنه شرعا وايضا فلا نعلل
القبح بمطلق النهي بل بالنهي المخصوص وهو نهي التحريم وعما ذكروه سادسا انا وان كنا لا
نوجب رعاية المصالح فلا شك حصول الاحكام على مطابقتها في الاكثر وذلك يفيد العلم الظني
بتعليل الحكم بالوصف في الاصل المقام الثاني انا لو سلمنا ثبوت الحسن
والقبح لكن لا نسلم تعليلهما بالوجوه التي تذكرها القوم مثل قولهم الكذب انما يقبح لكونه كذبا
والجهل لكونه جهلا وشكر المنعم انما وجب لكونه شكر المنعم وطريقتهم الى ذلك انا متى علمنا هذه الوجوه

علمنا القبح وان لم نعلم سائر الاشياء ومتى لم نعلم لم نعلم وان علمنا سائر الوجوه وذلك يقتضي
ان يكون المقتضي لهذه الاحكام هو هذه الوجوه وقد عرفت ضعف هذه الطريقة فيما سبق

الفصل الثاني في ان افعال الله تعالى يستحيل ان تكون لاجل الاغراض والذي يدل
على ذلك وجوه الطريق الاول انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض اما ان يكون قديما او محدثا
يلزم من قدمه تقدم فعله تعالى وذلك محال واما ان يكون حادثا وذلك الحادث اما ان يكون من
فعله تعالى او من فعل غيره والاول محال لما انه يفضي الى التسلسل والثاني كذلك لما بينا انه
لا يحدث شيء الا بقدرته تعالى وتقدس الثاني من الطرق هو انه تعالى لو فعل لغرض
لكان ذلك الغرض اما ان يكون جر منفعة او دفع مضرة وهما اما ان يكونا عائدين اليه تعالى او
الى غيره والاول باطل لما مر في فصل حدوث الاجسام والثاني كذلك فان العود
الى الغير اما ان يكون اولى بالنسبة اليه تعالى او لا يكون فان كان لزم المحال على ما عرفت والثالث
منها انه تعالى اذا فعل فعلا لغرض فلا يخلو من ان يمكنه تحصيل ذلك الغرض بدون ذلك الفعل
او لا يمكنه فان امكن كان التوسل الى تحصيل ذلك الغرض بتلك الوسيلة خاليا عن الفائدة
وان لم يمكن كان ذلك الغرض مشروطا بشرط تلك الوسيلة وذلك باطل لان اكثر المقاصد انما تحصل
بعد انقضاء تلك الوسائل وحصوله بعد عدمه يمنع كونه مشروطا به الرابع ان تعليل
الفاعل بالغرض متفرع على الحسن والقبح العقليين ولما بطل ذلك بطل القول بالغرض
واحتج المخالف بامور منها ان الفعل بدون الغرض عبث وقبيح وذلك معلوم بالضرورة
ومنها ان تخصيص بعض الافعال دون بعض ببعض الاحكام دون بعض لو لم يكن لغرض
لكان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال والجواب عن الاول
ان القول بالحسن والقبح باطل وعن الثاني ما ذكرناه في مسألة حدوث الاجسام وبالله التوفيق

الفصل الثالث في ان القول بوجوب الواجبات على الله تعالى محال والكلام
في هذه المسألة من الجانبين مبني على الحسن والقبح واحتج جمهور المعتزلة على انه تعالى لا يفعل
القبيح بان قالوا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك استحال منه
فعل القبيح اما المقدمة الاولى فمبنية على اصول ثلاثة احدها حسن الاشياء وقبحها
في انفسها وثانيها كونه تعالى عالما وثالثها كونه تعالى عالما بجميع المعلومات حتى يكون
عالما بذلك كله اما الثانية فانهم يقررونها بطريقين الاول هو القياس على الشاهد
ان الواحد منا اذا كان مستغنيا عن فعل القبيح ومتى علم استغناءه عنه فانه يستحيل ان يفعله
والا لفعله بلا غرض وذلك عبث والعقل مما يمنع عن ذلك الثاني ان القادر لا يفعل الا

الشهوة
بالداعي والداعي اما داعي الجهل وهو ان يكون الفاعل جاهلا بالقبح او بالغنى عنه او داعي
او داعي الحكمة ولما لم يوجد شيء من هذه الدواعي في حق من كان عالما بقبح الشيء وعالما بغناه
عنه استحال منه ان يفعل ذلك والاعتراض انا لا ننازعكم في ان هذه الامور
قبيحة لوجوه عائدة اليها لكن لم قلتم ان صدورها عن الله تعالى قبيح ولئن سلمنا ان المقتضي
لقبحها هذه الوجوه لما مر منقوض لا نسلم بل لا يكون كذلك الا لعلمنا بقبحها لمجرد هذه
الوجوه وما علمنا فان كثيرا من الامور يقبح منا ولا يقبح من الله تعالى ولئن سلمنا ذلك لكن
ما الدليل على صحة المقدمة الثانية واما القياس فممنوع الحكم في الاصل قوله اذا حصل له العلم
بقبح الشيء والعلم بغناه عنه فانه يمتنع ان يفعل ذلك واذا لم يحصل امتنع منقوض فلعل من قبل
ان الدوران لا يفيد العلم بعلية المدار ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم من الحكم في الاصل وهو الشاهد
الحكم في الغير وهو الغائب وقد مر من قبل بيان التفرقة بينهما على وجه يمنع من اللزوم واما
الطريق الثاني وذلك لا يصح على اصولكم وذلك لانه اما ان يتوقف حصول الفعل على حصول
الداعي او لا يتوقف فان لم يتوقف لم يلزم من انتفاء الداعي الى الفعل القبيح في حق الله تعالى
انتفاء فعل القبيح وان توقف فلا يخلو اما ان يجب الفعل عند حصول الداعي او لا يجب فان لم يجب
لم يلزم من حصول الداعي في حق الله تعالى الى فعل الواجبات وجوب كونه فاعلا للواجبات وان
وجب فقد حصل الجبر فانه متى ثبت انه متى لم يوجد الداعي استحال فعله ومتى وجد
وجب ثبت القول بالجبر لا محالة وثبت انه تعالى هو الفاعل لافعال العباد من الظلم والكذب
وغير ذلك وحينئذ يبطل قولهم ان العالم بقبح الشيء وبغناه عنه يستحيل ان يفعله ولا يقال
الثابت هو القسم الاول وهو ان الفعل لا يتوقف على الداعي قوله فعلى هذا لا يلزم من انتفاء
الداعي انتفاء الفعل قلنا نحن لا نقول انه يلزم من انتفاء الداعي انتفاء الفعل بل نقول علمه تعالى
بقبح القبيح وبغناه عنه صارف له عن فعل القبيح وعند ذلك الفعل وان جاز حصوله بدون الداعي
الا انه يجب حصوله عند حصول الداعي لانا نقول هب انه يجوز صدور الفعل عن غير الداعي
الا ان اكثر افعال العباد انما يحصل عن الداعي واكثر القبائح ايضا انما يحصل عن داعي
الشهوة وتلك الدواعي من فعل الله تعالى فيكون فاعلا لها ولما يلزمها من القبائح كذلك
على طريق التسبيب ولئن سلمتم ان الفعل لا يجب حصوله عند حصول الداعي فكذلك الصرف لا يجب
عند الصارف لان الصارف داعي الى الصرف ثم ان سلمنا سلامة هذا الطريق عن
المناقضة وسلمنا ان الفاعل لا بد له من داعي فما الدليل على انحصار الدواعي في داعي
الحكمة والشهوة والجهل ولئن فان الفاعل اما ان يكون عالما بقبح القبيح وانه اما ان يفعله

لنفع يعود اليه او الى غيره والاول سفها هو داعي الشهوه والثاني داعي الحكمه واما ان لا يكون
وانه هو داعي الجهل منقوض ـ بانه كذلك لكن لم قلتم بانه لا يجوز ان يفعل الله تعالى لغرض
يعود اليه وما ذكرتم يدل على استحاله الالم واللذه لا على استحاله هذا ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على هذا لكن معنا ما يقدح فيه وذلك من وجهين احدهما انه تعالى كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن
وان كان ليس بمحال فالتكليف به قبيح اذ العقلا يستقبحون من العاقل ان يفعل فعلا لغرض
مع حصول اليقين بانه لا يفضي الى ذلك الغرض بل يفضي الى ضده وفيه من النظاير ما فيه واعلم
ان اجود ما للمعتزله في دفع هذا الكلام ان يقولوا لما ثبت بالدليل حكمه الله تعالى وثبت ان هذا
التكليف من فعل الله تعالى وجب ان لا يكون قبيحا الاصل الرابع عشر في اسماء
الله سبحانه وتعالى والكلام فيه في فصول الاول في الاسم والمسمى والتسميه المشهور عن اهل السنه
ان الاسم هو المسمى وعن المعتزله انه التسميه وعن الغزالي انه مغاير لهما والناس قد طولوا
في هذه المسئله وذلك عندي فضول وذلك لان البحث فيه متوقف على تحرير المبحث والتحرير
لا يحصل الا بتعريف ماهيه الاسم وماهيه المسمى فنقول الاسم هو اللفظه الداله على معنى
مفرد بالوضع دلاله مجرده عن الاقتران بالزمان الذي هو فيه والمسمى هو الذي وضع ذلك
اللفظ بازايه واذا عرفت هذا فنقول ـ الاسم قد يكون غير المسمى كلفظه السماء مثلا
فانها اسم للسماء وقد لا يكون بل يكون غير المسمى كلفظه الاسم فانها اسم للاسم على التفسير الذي
مر ذكره نعم الاسم انما يستعمل للتعريف معناه في الاكثر لكنه هو غير معناه الفصل
الثاني في تقسيم اسمايه سبحانه وتعالى اعلم ان كل اسم يطلق على الشي فاما ان يكون المسمى به ذات
الشي او ما يكون داخلا فيها او ما يكون خارجا عنها والدال على الامر الخارجي اما ان يكون دالا على
الموصوف بتلك الصفه او على ذلك مع كونه موصوفا بتلك الصفه والفرق بينهما ظاهر ومتى وقفت
على هذه الاقسام فنقول الاسم الدال على الصفه اما ان يكون دالا على صفه واحده او على
اكثر منها وبالجمله فاما ان يدل على صفه حقيقيه او اضافيه او سلبيه او على حقيقيه مع سلبيه او
اضافيه مع سلبيه او حقيقيه مع اضافيه وسلبيه معا والصفات الحقيقيه المشهوره بين
الامم هي السبعه التي مر ذكرها واما السلبيه فانها بحسب الاجناس متناهيه وان كانت بحسب
الانواع والاشخاص غير متناهيه واما الاضافيه فهي غير متناهيه فان من الصفات ما يتعلق
كل واحده منها بما لا نهايه له فلو كان له تعالى بحسب كل اعتبار من هذه الاعتبارات اسم لكان له
تعالى اسما غير متناهيه الفصل الثالث في انه هل يمكن ان يكون لذاته المخصوصه
اسم لا قدما العلما سلفا انكروا ذلك في ذلك لان المقصود منه تعريف ذاته المخصوصه بذلك

حقيقة
بذلك الاسم لذاته تعالى وذلك محال او الحلقه وذلك محال ايضا فانه لا يكون في وسعهم ان يعرفوا
الله تعالى اللهم الا ان يقال انه تعالى عباره عن الموجود الواجب لذاته وذلك من جمله ما يعرفه
كل عاقل وانه ليس بجوهر ولا عرض ولا متحيز وانه واجب كونه عالما بالمعلومات التي لا نهايه لها
قادرا على مقدورات لا نهايه لها الى غير ذلك من الصفات لكنا نقول الكلام في ذاته المخصوصه
وما ذكرتم ليس بذاته المخصوصه لما انه لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركه فيه والفرق بينهما
بين فانه لا فرق بين العلم بالموجود الواجب العالم القادر وبين العلم بهذا الموجود العالم القادر
لا يقال اختمال الشركه انما يكون لو لم نعلم ان الموجود الذي كذا وكذا لا يجب ان يكون واحدا
لانا نقول كون الشي واحدا لا يمنع عن كونه مشتركا الا ترى ان الشمس من حيث هو الشمس
مشتركه وان كان الموجود منه ليس الا واحدا وايضا ان وضع الاسم للشي بعد ان كان معلوما وانه تعالى
لا يمكن ان يكون معلوما لغيره فانه اذا كان معلوما فاما ان يكون معلوما بالبديهه وذلك
محال او بالنظر والموصل اليه حينئذ اما نفس حقيقته تعالى او اما ما يكون داخلا فيها
او اما ما يكون خارجا عنها والكل محال اما الاول فلاستحاله تقدم الشي على نفسه ولا الثاني لاستحاله
كون الشي داخلا فيما لا يمكن ان يكون مركبا ولا الثالث لاستحاله كونه موصلا اليه لان ما
يكون مخصصا به في العلم يكونه مخصصا يفتقر الى العلم بحقيقته فاذن انه تعالى من جمله ما لا
اسم له وانها انما يعرف بلوازمها نحو استغنايه عن كل ما عداه واحتياج كل ما عداه
اليه واللفظ الدال على مجموع هذين الوصفين هو لفظ الله عندي لم يجعله علما وان كان ذلك
متميزا بهويته عن كل ما عداه فهو ذاته وحقيقته تعالى وتقدس بل هو غير حقيقته تعالى
فانه تعالى يتعالى عن ذلك علوا كبيرا الفصل الرابع في هذا الاسم وهو الله
واعلم اولا ان الاسم اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا عن وقوع الشركه فيه وهو المسمى
بالعلم او لا يكون وذلك اما ان يكون موضوعا بازا الشي ابتدا وهو اسم الجنس او لا يكون
وهو المشتق اذا عرفت هذا فنقول ان من الناس من زعم ان هذا الاسم اسم علم وذلك
لانه اذا لم يكن علما لما كان قولنا لا اله الا الله صريحا في التوحيد بل انه حينئذ يجري
مجرى قولنا لا رجل في الدار الا العالم فلفظ العالم لما لم يكن علما لشخص معين لم يكن ذلك
الاستثناء دليلا على ان الذي في الدار يكون شخصا معينا فكذلك هنا لقايل ان يقول ما ذكرتم
وان كان على كونه علما فعندنا ما ينفي ذلك وذلك لانه اذا كان علما فلا يكون مفيدا
واذا لم يكن مفيدا فلا يصح وصفه بالحسن ولا يمدح لقوله تعالى قل ادعوا الله الايه والثاني
ان العلم مما لا يجوز وصف الشي به في معرض المدح وهذا الاسم مذكور في معرض المدح
به

في قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو والثالث ما من وهو ان حقيقته تعالى غير معلومة
فلا يمكن وضع الاسم لها والجواب عن الاول لا نسلم بان العلم لا يمكن وضعه بالجنس وقوله
لانه لا يفيد تخصيصا ممنوع لانا اذا وضعنا اسما بازاء ذات موصوفة بصفات المدح
والكمال فقولنا هو هذه الذات من اسماء المدح فكذلك الاسم كذلك لما انه يدل على هذه
الذات وبهذا خرج الجواب عن الثاني واما عن الثالث فقد مر انه اذا لم يكن من
الاعلام فهل هو من الاسماء الموضوعة او المشتقة والكلام فيه متفرع على ان لفظ الاله
اسم او صفة واختار الزمخشري انه اسم وذلك لان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف
تجري عليه وما عدا هذه اللفظة كلها صفات فلا بد له الا مستفادا وقد قيل ان الاله اسم يقع
على كل معبود بحق كان او بغير حق ثم غلب على المعبود بحق ولو كان كذلك لكان الاله صفة

الفصل الخامس في الاسماء التي اختلفوا في انها اسماء ذاته تعالى او اسماء
صفاته وهي الموجود والشيء والكائن والثابت والذات فمن جعل الوجود والشيئية
والثبوت زائدة على الذات جعلها من اسماء الصفات لا الذاتية ومن انكر ذلك زعم
انها اسماء الذات ثم الناس اختلفوا في صحة اطلاق هذه الالفاظ عليه تعالى والاصل
في هذا الباب انه هل يجوز وصف الله تعالى بشيء مما يوصف به غيره ام لا
اتفق جمهور المسلمين على جواز ذلك وذهبت الملاحدة وجهم بن صفوان وابو العباس
الناشي الى المنع من ذلك واحتجوا بانا اذا وصفناه بشيء مما يوصف به خلقه كان
تعالى مشاركا لخلقه في ذلك الوصف فبعد ذلك اما ان يمتاز عن خلقه بوصف
اخر وحينئذ يلزم التركيب في ذاته تعالى او لا يمتاز وحينئذ يكون مثلا لخلقه ومثل المخلوق
مطلقا مخلوق ثم انهم لما قرروا هذا الاصل ذهب كل واحد منهم الى مذهب بعد اتفاقهم على
هذا الاصل اما الملاحدة فقد قالوا انا لا نصف الله تعالى بانه موجود ولا لا موجود ولا انه كان
مبدا للموجودات او المعدومات ولا بانه واحد او لا واحد ولا بانه عالم او لا عالم او قادر
او لا قادر بل الوجود والعدم والحق والباطل او السلب والايجاب اضداد والله تعالى
متعالي عن الاضداد والانداد واما جهم فانه امتنع من ان يقال انه موجود او شيء او عالم او
قادر بل يجب ان يقال انه موجد ومشيئ ومعلم ومقدر واما الناشي فانه امتنع من ان
يقال انه موجود او شيء او عالم او قادر بل يجب ان يقال انه موجد مشيئ معلم وعن البعض من
المعتزلة انه قال لولا السمع لما كنت اطلق على الله تعالى لفظ الشيء لان هذه اللفظة لغاية
عمومها غير مفيدة واعلم بان مثل هذه الاختلافات اختلافات لفظية فلا فائدة في التعرض

التعرض لما يتعلق به بل الغرض لما هو اولى منه او لى الاصل الخامس عشر في اقامة
الدلالة على انه لا اله الا الله والحجة المشهورة عند المتكلمين عليه انا لو قدرنا الهين فاما ان يمتنع
وقوع مخالفتهما او لا يمتنع والكل باطل اما الاول فلان احدهما لو انفرد بمكنه ايجاد الحركة والاخر
لو انفرد بمكنه ايجاد السكون فعند اجتماعهما اما ان يمكن كل واحد منهما او لا يمكن احدهما اصلا
او يمكن احدهما دون الاخر والاول هو المطلوب والثاني والثالث من المستحيلات فان كل
واحد منهما مما ينافي الالهية القادر واما الثاني فلان كل ما يمكن وجوده فلا يلزم من فرض وجوده
محال والمخالفة يلزم من فرض وجودها محال لانهما اذا اختلفا حتى حاول احدهما حالا وما حاوله
غيره فاما ان يحصل مطلوباهما او لا يحصل واحد منهما او يحصل احدهما دون الاخر ولا محال الواحد
منها اما الاول فهو ظاهر الفساد والثاني كذلك فان ذلك المانع لا محاله وذلك المانع لا يمكن ان
يكون بغير قادريه الثاني والا لم يتعذر على الاول على تقدير ان لا يحاول ضده الاخر ولا الاثر
الصادر عنهما كذلك والا لكان فعل كل واحد منهما معللا بفعل غيره فلو امتنع فعل كل واحد منهما
بفعل غيره يلزم ان يجب فعل كل واحد منهما حال امتناع فعل كل واحد منهما وذلك محال واما الثالث
فلانهما اذا فرضناهما قادرين على كل المقدورات وكل ما يقدر عليه احدهما يقدر عليه الاخر
فيستحيل ان يختص احدهما بان يصير مطلوبه راجحا على مطلوب غيره وحينئذ يمتنع ترجح
مطلوب احدهما على مطلوب غيره فيمتنع ان يحصل احدهما دون الاخر فعلم ان القول بوجود
الالهين يفضي الى المحال فيكون محالا فان قيل لم قلتم بانه لا يمتنع وقوع المخالفة وما ذكرتم
وان دل على ذلك فعندنا ما يدل على خلاف ذلك وذلك من وجوه الاول وهو على وفق مذهب
المعتزلة ان الفاعل لا يفعل الا للداعي والداعي في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل
على مصلحة مخصوصة فاذا قدرنا الهين فلا بد وان يتساويا في العلم بتلك المصلحة فيتساويان
في الداعي والمتساويان في الداعي يستحيل وقوع المخالفة بينهما الثاني ان كل واحد من الالهين
اذا كان عالما بجميع المعلومات كان كل واحد منهما عالما بان اي الضدين يقع وايهما لا يقع وقد
ثبت ان ما علم الله تعالى انه لا يقع كان ممتنع الوقوع فظاهر ان العالم بامتناع وقوع الشيء
لا يكون مريدا لوقوعه فاذن كل واحد من الالهين يقصد ايجاد ما علم وقوعه فيقصد ايجاد
ما علم وقوعه لا غير وحينئذ يستحيل وقوع المخالفة بينهما الثالث ان كل واحد منهما
عالم بان الاخر قادر على ما لا نهاية له من المقدورات واذا كان كذلك واذا خالف احدهما صاحبه
فانه لا يمكن كل واحد منهما من تحصيل مطلوبه واذا علم كل واحد منهما تعذر مطلوبه على تقدير
المخالفة صار هذا العلم صارفا لكل واحد منهما عن مخالفة صاحبه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان

وقوع المخالفة مما يلزم منه المحال ولم لا يجوز ان يمتنع مراد كل واحد منهما معا قوله المانع
اما قادرية الاخر او ما يصدر عن قادريته قلنا لم لا يجوز ان يمتنع صدور المقدور عن كل واحد
منهما بمجرد قادرية الاخر ودعوى الضرورة في فساد ذلك غير مسموعة ثم ما الدليل عليها
ثم ان ما ذكرتموه في فساد امتناع الايجاد على كل واحد منهما لاجل الاخر منقوض بما شاهده
من التمانع في الشاهد فان كل من القادرين اذا اخذ طرف شيء وجره الى نفسه فانه يمتنع واحد
الفعل على كل واحد منهما بسبب الاخر حتى يبقى ذلك الشيء في الوسط ثم ان سلمنا ان
ما ذكرتموه يدل على نفي الهين قادرين على جميع المقدورات لكن ذلك غير واقع في محل
الخلاف اذ الثنوية لم يذهبوا الى اثبات هذا وانما ذهبوا الى اثبات الهين يقدر
كل واحد منهما على نوع غير ما يقدر عليه الاخر فجاز ان يقدر احدهما على الخير والاخر على الشر
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على نفي القول بوجود الهين لكن هنا ما يوهم نقيض ذلك وذلك
لوجهين احدهما ان الواجب لذاته له حقيقة كلية ولو كان كذلك لكان العلم بكونه واحدا ليس الا
لا يتحقق الا بسبب من خارج وذلك محال اذ الكلام في الافراد الداخلة تحت الوجوب الذاتي
وتلك الاشخاص لا يمكن ان يصدق عليها الامكان او الامتناع وثانيهما انا نرى في العالم خيرا
وشرا وفاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والذات الواحدة يمتنع ان يكون خيرة شريرة
معا والجواب اما قوله في الوجه الاول ان الفاعل لا يفعل الا للداعي فنقول ترجيح
القادر احد مقدوريه اما ان يعتبر فيه الداعي او لا يعتبر فان كان الاول فقد توقف فاعلية
العبد على داعية مرجحة وقد بينا في خلق الافعال ان الداعية المرجحة مستلزمة للفعل
بالضرورة ولو كان كذلك لكان الجبر لازما ومتى ثبت القول بالجبر بطل القول بان الله
تعالى لا يفعل الا لرعاية المصلحة وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم وان كان الثاني فحينئذ ينتقض
الكلام في الضدين المشتركين في وجه المصلحة ثم ان كل واحد منهما حاول ما حاوله الاخر فيستمد
البرهان فهذا الجواب انما ذكر على سبيل التردد حتى يستقيم على جميع المذاهب مع انك
عالم بان فاعلية الله تعالى غير موقوفة على رعاية المصالح والمفاسد واما في الثاني وهو
قوله لما علم كل واحد منهما ان احد الضدين يقع وان ايهما لا يقع فنقول علم كل واحد منهما
تبع لوقوعه الذي هو تبع لارادته وقوعه فلو كانت الارادة تابعة للعلم لزم الدور
واما في الثالث وهو قوله ان كل واحد منهما عالم بان الاخر قادر على ما لا نهاية له فنقول
هذا العلم حاصل لكل واحد منهما فليس حصوله في حق احدهما اولى من الاخر فاما ان يمتنع على كل
واحد منهما ارادة الفعل فيسقط كل واحد منهما عن الفاعلية او لا يمتنع على واحد منهما وهو المطلوب

المطلوب قوله لم لا يجوز ان يكون قادرية احدهما مانعة عن صدور المقدور عن قادرية الاخر
قلنا لانا نعلم بالضرورة ان القادر الاخر اذا لم يحاول ايجاد ضد مقدور القادر الاول لم يستحل على
ان يوجد مقدوره والا لم يقدح ذلك في كونه قادرا واما النقض فذلك في حيز المنع فان
منع القول بالتولد على ما هو مذهبنا فما منع ذلك ولئن سلمنا ذلك لكن كل واحد من تلك
الاعتمادات مانعة من تولد الحركة عن الاعتماد فالمانع حاصل حال الامتناع اما هنا
فالمانع غير حاصل فظهر الفرق قوله لم لا يجوز اثبات الهين يكون كل واحد منهما قادرا
على نوع اخر من المقدورات قلنا قد بينا ان القادر على ايجاد الممكن لا بد وان يكون قادرا
على ايجاد كل واحد من الممكنات واما قوله حقيقته وجوب الوجود غيرها نعني ان شركه
فنقول لا نسلم بل تلك الحقيقة لما هي هي تقتضي تلك الوحدة المعينة قوله لو كان كذلك
لكان كل من عقل هذه الحقيقة عقل امتناع هذه الكثرة قلنا انما يلزم هذا اذا كان
امتناع الكثرة داخلا في تلك الحقيقة او لازما بينا لا احتياج في معرفته الى دليل من خارج
قوله انا نرى في العالم خيرا وشرا قلنا هذا بناء على الحسن والقبح العقليين وذلك
في حيز المنع على ما عرف واما طريقة الفلاسفة في بيان ان واجب الوجود لذاته واحد
فقد مر ذكرها في مسئلة حدوث الاجسام فلا حاجة الى الاعادة وبالله التوفيق

الاصل السادس عشر في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلاث مسائل

المسئلة الاولى في اقامة الدلالة على ان محمدا صلى الله عليه رسول الله سبحانه وتعالى
وفيه خلاف اليهود والنصارى والمجوس وجمع من الدهرية لنا انه عليه السلم ادعى
النبوة وظهرت المعجزة عليه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا فكذلك هو
اما الاول فذلك بالتواتر واما الثاني فلان المعجز امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي وعدم المعارض وانها قد ظهرت على يده عليه السلم من اوجه احدها
انه اتى بالقران والقران معجز لانه تحدى العرب بمعارضته وهم قد عجزوا عنها مع
غاية فصاحتهم ونهاية بلاغتهم والتحدي بالقران لتواتر الايات الدالة عليه
مثل قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية وقوله تعالى ام يقولون افتراه
قل فاتوا بعشر سور مثله وفي اية اخرى قل فاتوا بسورة مثله وفي اية اخرى
فاتوا بسورة مثله فهذه الايات تدل على ان التحدي وقع مرة بالقران ومرة بعشر
سور ومرة بسورة وذلك هو النهاية في التحدي كما في المطالبة واما انهم عجزوا
عن معارضته فلان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة وما كان

لهم مانع عن الاتيان بها لما انهم لم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها واما ان الدواعي
كانت متوفره فظاهر لما كان النبي عليه السلام كلفهم بترك اديانهم ورياساتهم وغيرها من
الاحوال والاقوال والافعال على ما عرف ولا شك ان الانسان اذا استنفر غيره عن
رياسته ويدعوه الى طاعته فان ذلك الغير يحاول ابطال امره بكل ما يقدر عليه واما انه
ما كان لهم مانع عن ذلك فظاهر اذ النبي عليه السلام ما كان بحيث يخاف عن قهره
كل العرب بل هو الذي يخاف عنهم ظاهرا في مبدا الامر واما انهم لم يعارضوا افعاله
ايضا والا لكان اشتهارها اولى من اشتهار القران لان القران يصير كالشبهة
حينئذ وذلك كالحجة ومتى كانت كذلك وكانت الدواعي متوفره على اسقاط ابهة
المدعي وابطال رونقه كان استشهاد المعارضة اولى ولما كانت الدواعي متوفره
ولم يمنعهم مانع ثم لم يتمكنوا منه فقد ظهر عجزهم اذ لا معنى للعجز الا ذلك ولانهم
عدلوا عن المعارضة الى تعريض النفس للقتل مع ان المعارضة اسهل وذلك يدل على العجز
فيكون القران معجزا وثانيها انه عليه السلام اخبر عن الغيوب والاخبار عن الغيوب معجز
اما انه عليه السلام اخبر عن الغيوب فلان القران مشتمل عليه كما في قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا الايه وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وقوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام واما في غير القران فكثير ايضا ويشتمل عليها كتب الاحاديث واما انه معجز فلان
واحدا منا لو حاول ذلك فلا يمكن منه لا سيما من اخبر عن الغيب لا لممارسه صناعه
مثل احكام النجوم والرمل ونحو ذلك واما عدم الممارسه فالعلم به ذلك ضروري للصحابه
ولمن بعدهم ايضا بالتواتر وثالثها انه نقل عنه عليه السلام من المعجزات نقلا متواترا نحو
سقي الماء من بين اصابعه واشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل وانشقاق
القمر وغير ذلك واما ان كل من ظهر عليه المعجزه فهو نبي فلان اظهار المعجزة قائم مقام
التصديق فكل من صدقه الله تعالى فهو صادق واما انه قائم مقام التصديق ففيه
من المطابقه كما ان ملكا من الملوك مثلا اذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم فقال
واحد وهو يدعي انه رسول ذلك الملك اليهم يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف اضطر اهل المحفل الى ان الملك قد صدقه
واما ان من صدقه الله تعالى فهو صادق فلان الكذب عليه محال باجماع جميع العقلاء
فثبت بمجموع ما ذكرناه ان محمدا عليه السلام صادق في دعواه فان قيل لا نسلم انه ادعى
النبوة واما انه ثبت بالتواتر فان التواتر كان عبارة عن عدد مخصوص فذلك

351

لا يفيد لانه يمكن تواطوهم على الكذب وان كان عبارة عن عدد يحصل العلم بخبرهم فذلك
لا نعلم كونه متواترا الا بعد ان نعلم حصول العلم به فهو اذن بحصول العلم وانما يحصل به
فيلزم الدور وان كان عبارة عن امر اخر فذلك يفتقر الى البيان ولئن سلمنا انه متحقق
لكن لم قلتم انه يفيد العلم بل لا يفيد فان خبر كل واحد واحد لا يفيد فكذلك خبر
المجموع كان المتكلمين اتفقوا على انه لما كان لكل واحد من الحوادث اول يجب ان يكون
للكل اول ولئن سلمنا انه يفيد العلم لكنه يفيد اذا كان خبرا عن الامور المتقادمه فلا
فانه لا يفيد الا اذا علمنا ان حال الرواة في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب
في جميع الازمنة الماضيه كحالهم في هذا الزمان فما الدليل على حصول هذا الشرط لا يقال
الدليل على هذا من وجهين الاول ان المخبرين في زماننا شاهدوا مع كثرتهم اللازمه في التواتر
يخبرون ان حال من اخبرهم بذلك في الكثره كذلك وكذلك تلك الطايفه عن طايفة اخرى
هلم جرا الى ان يتصل الخبر بالاقوام وان كانوا في بعض الاوقات بحيث يتصور تواطوهم
على الكذب عادة لكن يجب ان يشتهر فيما بين الناس قلتهم في ذلك الوقت لا سيما والخبر
عنه امر عظيم والاعداء متوفره والدواعي على نقل المعايب كثيره لانا نقول اما الاول
انه اذا تحقق النقل على الوجه الذي ذكرتموه كان ذلك مفيدا لكن لم قلتم بانه تحقق
بل الظاهر انه من جملة ما يتعذر تحققه او من جملة ما لا يمكن واما الثاني فلا نسلم ان الوقايع
العظيمة يجب اشتهارها وقد كان منها ما لا اشتهار له كبعض المعجزات وغير ذلك كان
بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من الايات ام لا وان الصلوة باية هيئه والاقامه باي عدد
سلمنا ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان حال المخبرين في جميع الازمنه كذلك لكن ههنا مانع
عن القطع به وذلك من ثلثة اوجه الاول ان اليهود مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق
الارض ومغاربها يخبرون عن موسى عليه السلام انه زعم ان شريعته كانت باقيه الى يوم القيمه
والنصارى مع كثرتهم كذلك يخبرون عن عيسى عليه السلام انه كان يدعي كونه ابن الله تعالى
واليهود والنصارى على ما بينهم من العداوة الشديده يخبرون عن صلب عيسى وقتله
والمجوس على كثرتهم يخبرون عن المعجزات لزرادشت والمانويه على كثرتهم في
جانب الصين يخبرون عن معجزات ماني مع ان هذه الدعاوى باجماع المسلمين كاذبه
فلما لم يكن التواتر مفيدا للعلم في هذه الصور فكذلك فيما ذكرتم لا يقال ما ذكرتم من
التواتر باطل لانه لما ثبت بالبرهان القاطع نبوة محمد عليه السلام وانه قد اخبر عن كذبهم فيما
ادعاهم علمنا انهم كاذبون فيه لانا نمنع الاخبار التي تدعيها اليهود والنصارى

[illegible]

والمجوس والمانوية كونها متواترة ويزيل عن قلوبنا التعصب ولا يحصل لنا القطع
بصحة ما قالوه ولو كانت اخبارهم متواترة لحصل لنا العلم لانا نقول اما الاول
فباطل لان ما ادعاه مقصود ثم ان سند لو ابديا له قاطعة على فساد تواترهم ولكن
يخرج منه ان التواتر في الجملة قد يكون باطلا واذا جوزتم ذلك فقد ظهر احتياجكم
في تصحيح ما ذكرتم من التواتر الى دليل اخر فلا يكفي فيه عدم ما يدل على فساده
لانه لا يلزم من عدم الدليل على فساد الشيء القطع بصحته وايضا فصحة نبوة محمد عليه السلام
موقوفة على صحة التواتر فليس القدح في احد التواترين بالاحرى من العكس واما
الثاني فهو قوله انا نسمع الاخبار التي في كل البلاد فمقبول ليس من شرط كون الخبر
متواترا ان يكون متواترا عند جميع العالم فانا نعلم بالضرورة ان لكل اهل بلاد من
الاخبار المتواترة عن ملوكهم ما لا يكون ذلك معلوما لاهل البلدة الاخرى وايضا قوله
انا سمعنا اخبارهم فلم يحصل لنا العلم كلام مخبط اذ الكلام في الخبر المستجمع للشرائط
الثلاثة التي مر ذكرها في التواتر ولو كان مستجمعا لتلك الشرائط فانه يفيد العلم بالضرورة
فمن اطلع عليه وانكر العلم بعد ذلك فقد كابر مكابرة ظاهرة وهذا ظاهر الوجه الثاني
من اصل الكلام ان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ادعوا النص
الجلي على خلافة علي كرم الله وجهه ومخالفوهم مع كثرتهم كذلك كذبوهم فان كان الحق ما قالته
الشيعة فالذين انكروا ذلك النص اذا علموا بذلك مع اتفاقهم على انكاره كان الخلق
العظيم متطابقين على الكذب وذلك يقدح فيما ذكرتم من التواتر واذا لم يعلموا بذلك
النص مع ان ذلك النص من الامور العظيمة فذلك يقدح في اشتهار الوقائع العظيمة
وانتشارها وحينئذ يرتفع الامان عن جميع الاخبار المتواترة فاما اذا كان الحق عدم
ذلك النص فدعوى الشيعة يكون موضوعة مع انه لم يتواتر الخبر عن كون ذلك الدعوى
موضوعة وذلك يقدح في استحالة انكتام الوقائع العظيمة الوجه الثالث ان
الروايات متطابقة على انكار ابن مسعود رضي الله عنه كون الفاتحة من القران والمعوذتين
ايضا مع ان هذه السور من القران لا سيما الفاتحة فشرائط التواتر في كون هذه السور
من القران حاصلة في هذا الزمان فان كانت حاصلة في زمان ابن مسعود رضي الله عنه كان ابن
مسعود منكرا كون هذه السور من القران مع انه يعلم بالضرورة انها من القران وذلك
لا يمكن لا منه ولا من غيره من الصحابة ايضا فانا نعلم تشددهم فيما دون ذلك فيلزم ان يكون
الشرائط غير حاصلة في ذلك الزمان مع انها حاصلة في هذا الزمان وذلك يقدح في الاخبار

المتواترة كلا وجملة ولئن سلمنا ان التواتر يفيد العلم فيما ادعيتم لكن لم قلتم بان المعجزة ظهرت
عليه واما قوله القران ظهر عليه وانه معجز منقول لا نسلم انه ظهر عليه يمكن انه تعالى انزل
القران على نبي وذلك النبي قد اتفق له ان دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب فاخذ
محمد عليه السلام هذا الكتاب من قبله ولا جرم لم يظهر اسم ذلك النبي وبقي هذا الكتاب في يده
ولئن سلمنا انه ظهر عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انه طالع كتب من تقدمه فانتخب منها ما
اجودها ثم انه ضم البعض الى البعض فيكون المؤلف لهذا المجموع هو وان كانت الايات
موجودة قبله لا يقال هذا باطل من وجهين احدهما انه كان اميا فلا يعلمه ذلك وثانيهما انه
اذا كان كذلك فقد ظهر لانا نقول في الاول لا نسلم انه كان اميا فلعله كان قاريا ولكنه
اخفى ذلك تتميما الامر لنفسه وفي الثاني ان الاسرار قد تخفى شهورا واعواما واذا جاز
ذلك جاز ان يخفى مدة العمر وايضا يمكن انه كان يترصد كلمات الناس فكلما وجد فيها من
الكلمات الرايقة والنكت اللطايف اللايقة كان يجمعها ويرتبها قرانا على ما نقل عنه عليه السلام
انه املى قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة الاية فقال الكاتب تبارك الله احسن الخالقين
فقال عليه السلام اكتب فهكذا انزل فارتد ذلك الرجل ثم ان سلمنا انه ظهر عليه فلا نسلم
انه معجز قوله تحدى العرب قلنا لا نسلم قوله القران منقول على التواتر وهو مشتمل على ايات
التحدي قلنا التواتر في اصل القران فاما في تفصيل ما فيه من الايات فلا بل في دعوى التواتر
فيه لوجوه الاول انه نقل انه لم يحفظ القران بتمامه من جميع اصحاب الرسول عليه السلام الا
ستة نفر او سبعة وبالجملة فالحفاظ لم يبلغوا مبلغ التواتر منهم فلا يستحيل تواطؤهم على
التحريف واما من لم يكن حافظا فانه لا يهتدي الى مواضع التبديل والتغيير لان
العلم بالتغيير مشروط بسابقة العلم بالاصل الثاني ان الرواة اتفقوا على ان ابن مسعود
كان ينكر الفاتحة والمعوذتين من القران وبقي على ذلك الانكار في زمن ابي بكر وعمر
وعثمان رضوان الله عليهم ولم يمنعه ابو بكر ولا عمر مع شدة صلابته ولا عثمان مع ما بينهما
من العداوة بل الصحابة كانوا معظمين له معترفين بعلو درجته في الدين وترك المنع مما ينافي
القطع في كل اية من الايات على سبيل التفصيل الثالث ان الناس اختلفوا في بسم الله الرحمن
الرحيم انه هل هو من القران ام لا وايضا فان ابن مسعود رضي الله عنه اثبته في اول سورة براءة
ولم يثبته ابي بن كعب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما فان ابيا اثبت في مصحفه خمس سور الفاتحة
والمعوذتين وفي القنوت وقوله لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما
ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب وابن مسعود نفى الكل

وربما ابتنا الثلاث لاعتبر الفاتحة والمعوذتين والقنوت وكل ذلك يدل على انه لا يمكن القطع
على شيء من السور سيما على الايات الرابع انهم اختلفوا في المصاحف فلم يتفق كل
واحد منهم مصحف الاخر ولولا ان بين مصاحفهم من الاختلاف والتباين والا لما انكر بعضهم
مصحف البعض ولقد اشتهر ان عثمان رضي الله عنه حرق مصحف ابن مسعود وقال ابن مسعود
لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم ما صنعوا بمصحفي الخامس روي ان عمر كان
الف المصحف وكان يؤتى بالاية فلا يثبت ما لم يعرفها اثنان وان كان الراوي ثقة عنده
قبله وان لم يكن كذلك سأله البينة العدول واذا اقام الراوي قبله وذلك يقدح في
كون القران متواترا ثم ان القران مشتمل على امور منافية فصاحته وذلك يدل على تطرق التغيير
والتحريف اليه وانما قلنا انه مشتمل عليها وذلك لوجوه ايضا الاول ان قوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ان كان كلام الله تعالى وجب ان لا يوجد
فيه من الاختلاف لكن الاختلاف حاصل في الفاظ القران وفي ترتيب تلك الالفاظ وفي زيادتها
ونقصانها فيلزم ان لا يكون تلك الاية كلام الله تعالى اما الاختلاف في الالفاظ فكقراءة من
قرأ كالصوف المنفوش فامضوا الى ذكر الله وكانت كالحجارة واما الاختلاف في
ترتيب الالفاظ فكقوله ضربت عليهم المسكنة والذلة وجاءت سكرة الحق بالموت واما
الزيادة فكقوله تعالى اصبروا وصابروا ورابطوا وكقوله تعالى والسارقون والسارقات
وكقوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات بنو تميم اكثرهم لا يعقلون ثم انا نجد
في القران ايات الجبر معارضة لايات القدر وايات التوحيد معارضة لايات
التشبيه وذلك هو الاختلاف في المعنى ولا يقال التأويل يوفق بينها لانا
نقول لو زال الاختلاف بالتأويل لما وجد الاختلاف في كلام اصلا لانه لا كلام الا ويمكن
ذلك اما بتخصيص العموم او تعميم الخصوص او بتقديم ما تأخر او بتأخير ما تقدم او
بالحذف او بالاضمار او بالحمل على المجاز والثاني ان القران مشتمل على وصف القران بالبيان
والبعد عن التعقيد كقوله تعالى تلك ايات الكتاب المبين وقوله تعالى فصلناه تفصيلا
وقوله تعالى احكمت اياته ثم فصلت ثم انه ليس كذلك لوجوه منها ان الحروف المذكورة
في اوائل السور غير معلومة ومنها انه ليس يوجد فيه اية دالة على شيء الا والمنكر لذلك
الشيء يعارضها باية اخرى ومنها ان العلماء اضطربوا في تفسير الايات وذكروا في
كل اية وجوها مختلفة وكل ذلك امارة التعقيد والبعد عن البيان حتى انه بلغ هذا
المعنى باجلة الصحابة الى ان امتنعوا عن التفسير لما انه ورد في القران ما يدل

يدل على اشتماله على كل العلوم كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ثم انا نراه خاليا عن اكثر المسائل الاصولية من الجزء والخلاء
وغيرهما والفروعية كذلك كذا في مسائل الفرائض والوصايا وكذلك كذلك عن
الحساب والهندسة والطب وغير ذلك الرابع ان القران يدل على انه بحيث لا يقدر
الانس والجن على الاتيان بمثله لعلو شأنه ثم انا نرى فيه ما لا يليق بهذا الوصف منها اللحن
كقوله تعالى ان هذان لساحران ومنها التكرار كما في قصة موسى وغير ذلك ومنها ايضاح
الواضح كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين الخامس انه ورد في القران وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وقريش قوم النبي عليه السلام وهم لا يهمزون وجميع القراء يهمزون
فثبت بهذه الوجوه ان القران من جملة ما يتطرق اليه التحريف ثم ان سلمنا كون هذه الايات
متواترة لكن لا نسلم دلالتها على التحدي ولم لا يجوز ان يكون كذلك اذا كان الغرض من ذكرها
استدلال النبي عليه السلام بالقران على كونه نبيا وليس كذلك والا لاشتهر ذلك منه كما في
غير القران ثم ان سلمنا انه وقع التحدي بالقران ولكن وصل خبر التحدي الى جميع العالم او
الى بعضهم الاول ممنوع والثاني مسلم لكنه لا يكفي في الدلالة على صحة النبوة لا يقال
ان العرب كانوا اقدر على معارضته من غيرهم ثم انه وان لم يصل الى الجميع في زمانه فقد
وصل بعد ذلك ولم يعارضوه لانا نقول في الاول فلم لا يكون بعض فصحاء
العرب ساقوا في ذلك الزمان الى بلاد قاصية لم يصل اليها خبر محمد وفي الثاني
انه انما يتم اذا علم بالضرورة انتشار خبره في سائر البلاد ولئن سلمنا انه وصل الى
جميع الخلائق لكن لم قلتم انهم عجزوا عن المعارضة قوله ان الدواعي الى المعارضة
كانت متوفرة والموانع مرتفعة ولم يأتوا بها قلنا لا نسلم توفر الدواعي عليها
قوله انه عليه السلام كلفهم بما يشق على قلوبهم وابدانهم قلنا لا فلم انه عليه السلام كلفهم
بذلك لئن سلمنا ذلك لكنه يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره في الجملة فاما انه
يدل على ابطال امره بطريق خاص فذلك غير لازم ومسألتنا انما نستدل به على توفر دواعيه
على دفعه بطريق خاص فذلك غير ممكن ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على توفر دواعيهم لكن
هنا ما يدل على خلاف ذلك اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فذلك ان العلم بالمعارضة
اولى من غيرها ليس علما ضروريا بل هو علم نظري في العلوم النظرية من جملة ما يجوز اختلاف
العقلاء فيها فلعله عرضت لهم شبهة بعضهم فتورد دواعيهم عن المعارضة واما التفصيل
فذلك من وجوه منها ان يقال لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تليق في قطع المادة

بتلقي المحاربة فعدلوا اليها ومنها انه لا يمتنع ان يكونوا عدلوا عن المعارضة ظنا منهم ان
الخلاف يقع فيها فيقول قوم انه معارضة ويقول قوم انه ليس بمعارضة ومنها انه
يمكن ان يعدلوا عن المعارضة لعلمهم بان خطبهم واشعارهم افصح من القرآن ولاعتقادهم
وضوح ذلك فلم يتوفر دواعيهم على المعارضة ثم ان سلمنا انها متوفرة لكن لا نسلم ارتفاع
الموانع فانه يحتمل ان يقال انهم امتنعوا عنها خوفا عن الصحابة والنصارى لان قوة الدولة
واجتماع الكلمة مما يمنع عن ذلك الا ترى ان الواحد من الملوك اذا صنف كتابا رديا فان
اهل زمانه يخافون من اظهار ما فيه من الرداءة ثم ان سلمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع
فلم قلتم ان حصول الفعل عند ذلك واجب بل لا يجب فان توفر الدواعي وارتفاع الموانع اما ان
يكون من فعل العبد والعبد كما يقدر على الفعل يقدر على الترك واذا جاز ذلك فلا يمكن القطع
بتوفر الدواعي وارتفاع الموانع واما ان يكون من فعل الله تعالى وحينئذ اما ان يكون
حصول الفعل عقيبه واجبا او لا يكون فان كان واجبا لزم القول بالجبر وانه باطل وبتقدير
الصحة يلزم ان يكون الباري تعالى فاعلا للقبائح وذلك يقدح في الاستدلال بالمعجزة وان
لم يكن واجبا لم يمكن القطع بحصوله عقيب توفر الدواعي وارتفاع الموانع ثم ان سلمنا
انه واجب عند ذلك لكن لو كانت مقدورة فلم قلتم انها لم توجد قوله لو وجدت لظهرت قلنا
لا نسلم قوله انها من الامور العظيمة فيجب انتشارها قلنا لا نزاع في انها من الامور
العظيمة لكن لا نسلم انه يجب انتشارها والكلام فيه قد مر في روايات اليهود والنصارى
وغيرهم ثم ان سلمنا ان الامور العظيمة مما يجب انتشارها لكن ذلك انما يكون اذا لم يكن المانع
موجودا قطعا او محتملا والمانع موجود فيما نحن فيه كما مر ولانه يمكن ان القادر على المعارضة
واحد او اثنان او ثلاثة مثل لبيد وكعب بن زهير وغيرهما فاظهروا عجزهم طمعا للمال
والجاه ولئن سلمنا ان المعارضة اذا وجدت لاشتهرت لكن لم قلتم انها لم تشتهر وقد
وقد كان العرب عارضوه بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة بكلماته وعارضه بعضهم
بذكر اخبار ملوك العجم وبعد ذلك ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري ثم ان سلمنا ان
المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه يكون معجزا بيان ذلك
من وجوه الاول لعلهم انما عجزوا عن معارضته لانه كان افصح منهم فيقدر على ما لا يقدر
عليه غيره الا ترى ان بطليموس لما صنف المجسطي واقليدس اصوله المشهورة
وارسطاطاليس المنطق فان اهل زمانهم لم يقدروا على معارضتهم الثاني لعله عليه السلام
تفرغ لجمع القرآن مدة مديدة وصبر على تحمل المشاق في تلك المدة ولم يقدر غيره على

[illegible]

على مثل ذلك فلا جرم تاتى له ما لا يمكن ان يتاتى لغيره الثالث ان العرب وان كانوا عالمين
354 بان الله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه وبما يجب عليه وما لا يجب وما يستحيل عليه وكذلك
بالجنة والنار واحوال السماوات والارضين وتواريخ الانبياء المتقدمين وانه عليه السلام
كان عالما بهذه الاشياء وكان يطلب منهم المعارضة لا في الفصاحة والبلاغة بل يطلب منهم
كتابا مشتملا على هذه المعاني ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون القرآن معجزا لكن هاهنا
ما يوهم نقيض ذلك وذلك من وجوه الاول ان كونه معجزا اما ان يكون لفصاحته او لاسلوبه
او لمجموعهما او لعدم الاختلاف فيه او للاخبار عن الغيوب او للصرفة على ما سياتي
بيان هذا لكن ليس شيء من هذه الوجوه صحيحا يعرف من بعد في المسئلة الثانية فبطل القول
بكونه معجزا الثاني ان المعجز ما لا يمكن الاتيان بمثله لكن كل من قرا القرآن فقد اتى
بمثله حتى انه عليه السلام اذا قرا فاتحة الكتاب وكل من قراها بعده فقد اتى بمثل ما اتى به
الثالث ان القرآن عندكم قديم والمعجز هو الفعل الخارق للعادة فكيف يكون القرآن
معجزا فهذا جملة الكلام على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة واما الوجه الثاني وهو
التمسك باخباره عليه السلام عن الغيوب والاعتراض عليه النزاع في كون الايات الدالة عليه
متواترة وتقريره ما مر في الايات الدالة على التحدي ثم ان سلمنا كونها متواترة لكن
لا نسلم انه معجز وكيف والمنجمون اتفقوا على ان من اشكال الطالع ما اذا وقع وجب ان يكون
صاحبه متمكنا من الاخبار عن الغيوب وقد صح بالتواتر ان امراة كانت ببغداد وصح
بالتواتر ايضا ان اصحاب الرياضة يخبرون عن الغيوب والصوفية اتفقوا على ذلك
وقد صح في الاخبار ان الكهنة اخبروا عن نبوة محمد قبل وجوده عليه السلام ولئن سلمنا ان الاخبار
عن الغيوب معجز ولكن متى لم يكن مثل ذلك معتادا والنبي عليه السلام انما اخبر عن الغيوب
التي اخبر عنها اما على سبيل الاجمال كما في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ولم يخبر عن كيفية
الدخول انه يكون بالصلح او بالقهر وانه في اي وقت وباي صفة ومثل هذا الخبر قلما يحتمل
الكذب واما على سبيل التفصيل وذلك هو الخبر عن ابي واصحاب كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا فان الظاهر من حال الانسان انه لا يتمنى الموت ابدا واما على سبيل الاتفاق ونحوه
الغالب للاتفاق كقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهذه كلها لا تكون مخالفة للعادة
واما اخباره عن الغيوب التي ليست في القرآن فلذلك لا تكون على سبيل التواتر ولا يجوز الاحتجاج
به ثم ان سلمنا انه معجز لكن لا يصح الاستدلال به على النبوة لانه اما ان يستدل باخباره عن
الامور الماضية او المستقبلة والاول باطل لانه ربما سمعها من سائر الناس والثاني كذلك

لانه لا يعرف صدقه الا بعد الوقوع فاذن ما هو الدليل على ثبوت نبوته عليه السلام غير هذه
الاشياء واذا كان كذلك كان ذكر هذه الاشيا بلا حاجة واما الوجه الثالث فالاعتراض
عليه ليس الا النزاع في كون تلك الاشيا عجيبة ولا نزاع ان احادها وان كانت غير معلومة
بالتواتر بل منتهى الجمع فيه ان يقال ان احادها وان كانت غير معلومة بالتواتر الا ان مجموعها
متواتر وذلك ضعيف لمنع فان المخبرين عن المجموع ما بلغوا الى حد التواتر ثم ان سلمنا انهم
بلغوا الى حد التواتر لكن ليس كل تلك الغرايب بالغة الى حد الاعجاز والتي يمكن دعوى
كونها معجزة فالرواة عنها قليلون فلا يحصل العلم ولئن سلمنا بلوغهم الى حد التواتر
لكنه منقوض بالمخبرين عن معجزات ماني وزرادشت وغيرهم ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على ظهور المعجزة عليه لكن هاهنا شبهة تمنع عنه وهي ان المعجز هو الفعل الخارق للعادة
وتجويز ذلك يخرج الى السفسطة وذلك لانا اذا جوزنا تغير العادات عن مجاريها
لم يمكننا القطع باستمرارها في شيء من الاحوال قطعا فلا يمكننا القطع بان ما لا يكون حيا
لا يكون عالما وما لا يكون عالما لا يكون حيا بل يكون جمادا فلا ثم ان سلمنا ان محمدا عليه السلام ادعى
النبوة وظهرت المعجزة عليه ولكن لا نسلم ان كل من كان كذلك فهو نبي ونحن نبسط مداخل
الاعتراضات فنقول الفاعل لهذه المعجزات اما ان يكون هو ذلك النبي وهو الذي
يقوله الفلاسفة من ان المبدا لحدوث هذه الحوادث قوة نفسانية لذلك النبي واما ان يكون
غيره وذلك الغير اما ان لا يكون حيا وهو الذي يقوله بعضهم من ان مبدا حدوث
تلك المعجزات هو شيء من خواص الاجسام واما ان يكون حيا وذلك الحي اما ان يكون جسما
وهو الذي يقول بعضهم من ان الكواكب والافلاك احيا ناطقة وهي التي تفعل هذه الاشيا
العجيبة واما ان لا يكون جسما وذلك اما ان يكون غير الله تعالى وهو الذي يقول بعضهم
من ان الفاعل للمعجزات هو الجن والشياطين او الملايكة وهذا على قول من لا يجعل هذه الاشيا
اجساما فانها اذا كانت اجساما فهي داخلة في القسم الذي سبق واما ان يكون هو الله
تعالى ولا يخلو اما ان يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض او لغرض
معلوم وهو ان يكون ابتداء عادة او تكرير عادة متطاولة او معجزة لنبي اخر او كرامة لولي
او لغرض مجهول لا طريق لنا الى العلم به واما ان يكون لغرض التصديق وعند ذلك يجب بيان
ان من صدقه الله تعالى فهو صادق وذلك انما يتم ببيان كونه تعالى فاعلا مختارا عالما
بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات اذا عرفت مداخل الاعتراضات فنقول
اختلف اهل العالم في حقيقة الانسان فمنهم من زعم انه عبارة عن هذه البنية المخصوصة

ومنهم من زعم انه مركب من هذه البنية المحسوسة ومن نفس ليست جسما ولا جسمانية فان كان
الحق هو الاول فلم لا يجوز ان يكون ذلك الشخص قد وقع له مزاج مخصوص استعد به لان يقدر على
ما لا يقدر عليه غيره كمزاج المغناطيس مثلا لاثر مخصوص وان كان الحق هو الثاني فلم لا يجوز
ان يقال ان ذلك الشخص اختص بنفس هي اقوى من ساير النفوس واكمل فلا جرم تقدر على ما لا تقدر
عليه غيره ثم ان سلمنا ان ذلك ليس لخاصية المزاج والنفس فلم لا يجوز ان يكون لاطلاعه على
شيء من الخواص العجيبة لذلك فانا نرى ونشاهد من الاحجار ما له من الخواص العجيبة ومن على
الاحجار كذلك كما في المغناطيس مثلا ولئن سلمنا انه ليس ذلك لاجل خاصية شيء لكن لم لا يجوز
ان يقال ان ذلك لاجل الاستعانة بالسمويات فان جمهور الصابية يزعمون ان الكواكب والافلاك
حيوانات ناطقة مدبرة وان هاهنا طريقا الى الاتصال بارواحها وان من اتصل بها قدر على ما لا
يقدر عليه غيره واما حكاية البعض من الاتراك انهم يقدرون على استحداث السحاب والرياح
واستنزال الامطار والثلوج وتبريد الهواء في الصيف وتسخينه في الشتاء فقد ثبتت
بالتواتر وذلك اما بالخاصية او بالاستعانة ثم ان سلمنا انه ليس للاستعانة بالسمويات
فلم لا يجوز ان يكون المحدث لهذه العجايب اقوام من الجن والشياطين والملايكة وكان
غرضهم من ذلك الاضلال والاغواء فلا بد من اقامة الدلالة على ان هذه الخوارق لا تكون منها
لا يقال ما ذكرتموه من الاحتمالات باطل لوجوه الاول انها اذا كانت جايزة كان الجايز ان يكون
السبب في وجود السموات والارضين شيء من الاحتمالات التي ذكرتموها الثاني ان المدعي
للنبوة لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنعه منها لئلا يفضي الى الاضلال والتلبيس
الادلة الثالث انها اذا كانت محتملة فقد تعرض لها العرب عند المبالغة في
القدح ولم يتعرضوا اصلا فهذه الدلالة مما يعم الكل واما ما يكون مختصا بالاخير فذلك
لوجوه ايضا الاول انه لا طريق الى اثبات الجن والشياطين والملايكة الا بالسمع فكيف
يصح الطعن في النبوة بما لا يثبت الا بعد ثبوتها الثاني انه عليه السلام قد تحدى الجن
بالقران فلو كان القران من فعلهم لتوفرت دواعيهم على معارضته الثالث انه
عليه السلام كان ينهى عن متابعة الشياطين ويامر بلعنهم والبراءة عنهم وانه يدل على ان
هذه المعجزات لا تكون من فعلهم لانا نقول اما الاول فصدور خلق السموات والارضين
عن القوة النفسانية والخاصية لا يخلو من ان يكون العلم ببطلانه حاصلا او لا يكون فان
كان حاصلا فظاهر وان لم يكن كذلك فان ذلك تجويز لامر لم يعلم بطلانه فلم يكن الزامه على
السوال المذكور الزاما لامر مستحيل عليه واما الثاني وهو انه يجب على الله تعالى المنع

[illegible]

تعالى

فذلك باطل اذ القول بالوجوب على الله تعالى محال وبتقدير التسليم فانما يجب على الله تعالى
المنع من تلك الافعال العجيبة اذا لم يحتمل وجها اخر سوى كونه تصديقا من الله تعالى واما الثالث
وهو انها اذا كانت محتملة فقد تعرض لها العرب والعرب ما كانوا اصحاب نظر ولا جدل
بل كان يخفى عليهم ما هو اجلى من هذه الاحتمالات وبتقدير ان يكونوا اصحاب نظر
فلا يجب وقوفهم على جميع الاحتمالات واما الرابع ولسنا نعلم الوجوه الخاصة فنقول فيه
ان القطع بوجود الجن والملائكة يتوقف على صحة النبوة وفي التخويف كفاية واما السادس
وهو انه عليه السلام تحدى الجن بالقران فذلك لا يدل على عجز الجن عن المعارضة والنسبة الى
العجز عن الشيء لا يكون حاملا على الشيء الا اذا اختطف منزلته وبتقدير ان لا ياتي به اما اذا
لم يكن كذلك اصلا فلا نسلم ان ذلك مما يحمله على ان ياتي به ولئن سلمنا ان ذلك مما يحمله عليه لكن
لعل اللذاذة بالاغواء والاضلال تزيد على ذلك ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه في حق الجن
لكنه لا يصح في حق الملائكة واما الثالث وهو انه عليه السلام كان يسمع منا بعد الشياطين
فذلك لا يصح في حق الملائكة واما الشياطين فلا يبعد ان يكون التذاذهم بتقرير حالهم
في الانس واضلالهم تزيد على ذلك كما مر في الجن ثم ان سلمنا ان الفاعل للمعجزات للانبياء
هو الله تعالى لكن لا نسلم ان يكون فعله تعالى لاجل التصديق بل لا يكون والا لكان
فعاله تعالى معللا بالعلة وذلك محال ولئن سلمنا انه يمكن ان يكون لعلة كما ذهب اليه المعتزلة
انه يمكن ان يكون لغرض لكن لم قلتم ان ذلك الغرض ليس الا هو التصديق لا بد لهذا من دليل
ثم من الاشياء ما يمكن ان يكون غرضا مثل ان يكون اجابة لدعوة انسان اخر او معجزة لنبي اخر
او ابتداء عادة اراد الله تعالى ان يجريها او تكرير عادة لا يدون الا في مدة متطاولة
او المقصود منه ما هو المقصود من انزال المتشابهات وايلام الحيوانات وهو
استحقاق الثواب بتحمل ما فيه من المشقة من التامل وغير ذلك ولا يقال ما ذكرتم ينتقض
بما من قبل ان من ادعى كونه رسولا لملك والملك حاضر فقال ايها الملك ان كنت صادقا فيما
تقول فخالف عادتك حال ترك العادة للتصديق فيما ادعاه وان كان يحتمل ان يكون
لغرض اخر لانا نقول انكم اذا سلمتم ان ما فعله لغرض اخر فلا يمكن الجزم بانه لاجل
ذلك الغرض وان لم تسلموا فعليكم ان تسووا ان فعل الله تعالى لا يحتمل الا ذلك وهو التصديق
ثم ان سلمنا ان فعل الله تعالى في هذه الصورة للتصديق لكن لم قلتم ان من صدقه الله تعالى
فهو صادق واما قوله تصديق الكاذب كذب فنقول هب انه كذلك لكن لم قلتم بانه قبيح
في حق الله تعالى غاية الامر ان تعالوا انه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وهذا من جملة ما
فيه خلاف

خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والكلام فيه قد مر في مسئلة الحسن والقبح وقد مر ايضا في
مسئلة خلق الافعال وغيرها انه تعالى هو الموجد لكل افعال العباد وانه تعالى هو العالم
بجميع المعلومات ثم انه تعالى عالم بان فلانا لا يؤمن وقد كلفه ان يؤمن ومثل هذا التكليف
من اقبح القبائح في الشاهد واما الاشاعرة فقد زعموا ان الكذب على الله تعالى محال
واستدلوا عليه بما مضى في مسئلة الكلام والاعتراض عليه ما مضى هناك ثم ان سلمنا ان
ما ذكرتموه يدل على نبوة محمد عليه السلام لكن هنا ما يوهم نقيض ذلك وذلك من وجهين
احدهما ما يمنع القول بالنبوة مطلقا وثانيهما ما يمنع القول بالنبوة لا مطلقا اما
الاول ففيه وجوه الاول انه لو جاز بعثة الرسل لجاز التكليف والتكليف غير جائز
اما الشرطية فلا خلاف فيها واما ان القول بالتكليف غير جائز فذلك من وجوه الاول
ما مر في مسئلة خلق الافعال ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد وان فعله حاصل بقدرة الله
تعالى واذا كان كذلك استحال تكليف العبد كما يستحيل تكليف العاجز الثاني
انه اذا كلف فاما ان يكلف حال كونه متساوي الداعي الى الفعل والترك او حال
ترجح احدهما على الاخر والاول باطل لاستحالة صدور الفعل عنه في تلك الحالة والثاني
كذلك فانه اذا ترجح احدهما على الاخر فالذي يدعوه الداعية المرجوحة اليه يكون ممتنعا
ولما كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا والتكليف بالواجب والممتنع محال
الثالث ان سلمنا ان العبد ممكن لكن الله تعالى اما ان يكون عالما بجميع المعلومات وحينئذ
يلزم ان لا يكلف من علم انه يكفر وان لا يؤمن من علم انه يؤمن فيكون التكليف واقعا بما
يجب وقوعه او بما يستحيل واما ان لا يكون عالما بجميع المعلومات وحينئذ لا يصح التكليف
فانه يمكن ان يعتقد في المطيع كونه عاصيا وبالعكس فيعذب المطيع ويثيب العاصي
وعلى التقديرين يكون التكليف عبثا الرابع ان التكليف اما ان يكون لفائدة او لا
لفائدة ومحال ان لا يكون لفائدة اما اولا فلان العبث غير جائز على الحكيم واما ثانيا
فلانه يلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح ومحال ان يكون لفائدة ايضا اذ الفائدة
اما راجعة الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل لاستحالة الضرر والنفع في حقه تعالى
والثاني كذلك فان الفائدة اما جلب منفعة والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء او دفع
مضرة والله تعالى قادر على دفعها ابتداء فلا حاجة الى التكليف الخامس ان من علم الله
تعالى سعيدا فذلك لا يمكن ان ينقلب شقيا ومن علمه الله تعالى شقيا فكذلك لا يمكن ان
ينقلب سعيدا ولو كان كذلك فلا فائدة في التكليف السادس من اقوال اصحاب الاباحة

فانها من جملة ما يمكن ان يقال في هذا المقام فيقال مثلا كمال الانسان في ان يكون مستغرقا
في معرفة الله تعالى وفي التفكر في كماله وجلاله واللذة الحاصلة منها اعظم اللذات والتكليف
بالاحكام الشرعية مما ينافيها فوجب ان لا يكون السابع ان التكليف من جملة ما يفضي
الى الاوصاف الذميمة نحو العجب والتكبر والترفع ودعوى الشيخوخة ونحو ذلك على
تقدير ان يكون ممتثلا او كونه عاصيا وجاهلا ومتهتكا او مستخفا للطاعات على تقدير
ان لا يكون ممتثلا وكل ما يكون كذلك فالاولى ان لا يكون الثامن انه اما ان يكون
بنفس الاسلام او به وبما يتعلق به من الطاعة والعبادة وعلى التقديرين لا يكون الا وان
يكون للعاقل والعقل يكفي للعاقل في الكل ولا حاجة الى التكليف التاسع انه تعالى
غني عنا وعن جملتنا وعن التكليف لنا ولعبرنا كذلك ولو كان كذلك لكان الاصل عدمه
على الخصوص اذا كان مشتملا على الضرر المحض كما في حق الاكثر العاشر انه وان كان
وافقا فقد كان في حق الاغنياء لما انهم في الغفلة عن الحضرة واما في حق الفقراء فلا
والفقراء ليسوا في الغفلة بل دايما في الذكر والفكر الذي هو اقوى الطاعة والعبادة
فهذه الوجوه كلها من الوجه الاول وهو ما يمنع القول بالنبوة مطلقا واما الوجه الثاني
وهو الذي يمنع القول بالنبوة المعينة فذلك من وجوه ايضا الاول ان دعاء نبوة هذا
الرجل المعين اما ان يكون ضرورية او نظرية والاول ظاهر الفساد والثاني كذلك لان
النظر لا يفيد العلم الا بواسطة ما يدل عليه وذلك هو الفعل الخارق للعادة في هذه
الصورة وانه لا يصلح لذلك فان ما يدل بغلبه لا يمكن ان يوجد بدونه وهذا الفعل من جملة
ما يمكن ان يوجد بدونه لما مر من قبل الثاني دلالة المعجزة على الصدق اذا كانت
حاصلة فاما ان يكون متوقفة على نفي المعارض او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول
فلان عدم المعارضة مما يستحيل ان يعلم عن ساير العدمات والا لكان العلم بنبوتنا وساير
العدمات غير معتبر في دلالة المعجزة على الصدق فكذلك هذا العدم ولانه اذا كان
معتبرا فاما ان يكون معتبرا في الحال وذلك باطل والا فكل من يتحدى لا من يعجز عن معارضته
من كان حاضرا عنده وجب ان يكون نبيا واما ان يكون معتبرا في جميع الاحوال وذلك باطل
ايضا فانه يمنع القطع بالنبوة دايما فانا لا نعلم ان احدا لا يمكن من معارضته في شيء
من الازمنة واما الثاني فظاهر فان الصدق لا يمكن ان يتحقق مع المعارض الثالث
ان دلالة المعجزة على الصدق اما ان يتوقف على عجز المبعوث اليه عن ذلك او على عجز
جميع الخلائق او على عجز الاكثر منهم اما الاول فباطل طردا وعكسا اما الطرد فلما مر

357

فلما مر من قبل ان واحدا منا اذا تفرد بصنعة لا يقدر عليها غيره في زمانه فانه اذا ادعى
كونه نبيا وجب ان يكون نبيا واما العكس فلان الرضيع اذا ادعى النبوة واستدل بالتكلم
فيلزم انه وجب ان يكون ذلك من معجزاته واما الثاني فكذلك باطل ايضا لانه لا نزاع في
مجيء جمع من الانبياء دفعة بحيث يكون كل واحد منهما نبيا بالمعجزة التي اتى بها صاحبه
بشرط ان يصدق بعضهم بعضا فهنا المعجزة قد تحققت مع انه لم يتحقق عجز جميع العالم
واما الثالث فباطل كذلك فان ضبط الاقل والاكثر متعذر فعليكم البيان الرابع
هو الشبهة المشهورة للبراهمة وذلك ان الذي ياتي به المدعي للنبوة لا بد وان يحكم
العقل فيه اما بالحسن واما بالقبح واذا كان العقل مستقلا بادراك الحسن والقبح
فلا فايدة في ارسال الرسول الخامس من هب ان المعجز يدل على الصدق لكن الخلق
لا يجب عليهم المتابعة الا بعد ان يعلموا الصانع وانه فاعل مختار عالم بجميع المعلومات
وانه لا يظهر المعجزة الا للتصديق وهذه كلها مقامات صعبة لا يمكن الاطلاع عليها
الا بعد مدة طويلة محسوسة لا يتمكن النبي من الزام المدعو فيفوت قوله وانه من جملة
ما يقدح في الدعوة واما السادس المذكورة في نبوة نبينا محمد عليه السلام فمنها عقلية ومنها
نقلية ومنها مركبة منهما اما العقلية فهي ان ثبوته يقتضي نسخ شريعة من قبله والنسخ محال
لما انه يوجب البداء وذلك لا يمكن البتة واما النقلية فهي ان اليهود ادعوا النقل
المتواتر عن موسى عليه السلام في ان شريعته لا تصير منسوخة وانه خاتم النبيين وقد توافقنا
على صدق موسى عليه السلام فوجب ان يكون خاتما للنبيين واما المركبة فانها بوجوه منها
انه اذا كان نبيا كان دعا الخلق الى دينه بالحجة لكن ما دعاهم بالحجة فان صحة دينه تتوقف
على اثبات الصانع واثبات كونه تعالى فاعلا مختارا عالما بجميع المعلومات وانه عليه السلام
ما تكلم في شيء منها ومنها انه اذا كان نبيا كان من اللوازم ان ينص على امامة شخص
بعينه فان نصب الامامة امر عظيم لكنه لم ينص اصلا فيلزم ان لا يكون نبيا وهذه هي
حجة الامامية على انه لا طريق الى اثبات الامامة الا بالنص ومنها انه امر بما يكون
من الامور العبثية عقلا مثل افعال الحج من الرمل والاضطباع ورمي الجمار ونحوها وذلك
لا يليق بمنصب الرسالة والجواب قوله واما انه ثبت بالنقل المتواتر
ان كان كذلك اكذا فنقول المعنى بالخبر المتواتر هو ان يكون خبرا عن قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وذلك من جملة ما يحصل العلم به فقوله فهو اذن يحصل
بالعلم والعلم يحصل به فيلزم الدور قلنا نحن لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل

عند الاخبار المتواترة بشيء حتى يلزمنا الدور فان ذلك العلم ضروري والعلوم الضرورية
لا تحتاج في اثباتها الى دليل قوله اذا لم يكن خبر كل واحد واحد منهم مفيدا للعلم لا يكون خبر
المجموع مفيدا قلنا ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروري والعلم الضروري
لا يمكن ان نتعين عن حاله والا لا يكون ضروريا ولو كان كذلك فلا نقدح فيه ما ذكرتم سيما اذا
كان ما ذكرتم ينتقض بكثير من الصور فانه بها ان وصف المجموع عنه حاصل للمجموع
مع انه غير حاصل للآحاد وايضا فان مجموع المقدمتين ينتج النتيجة مع ان كل واحد
منهما لا ينتج قوله سلمنا ان التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم فلم قلتم انه يفيد عن
الامور الماضية قلنا نحن نحتاج في اثبات العلم بوجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام الى
اقامة الدلالة على ان رواة هذه الاخبار ما كانوا في زمن من الازمنة منتقصة بصفة النقلة
حتى يحصل لنا العلم الضروري بوجودهم واذا كان كذلك ثم الرواة فيما نحن بصدده
في الكثرة بحيث لا يمكن ان يتصور تواطؤهم على الكذب اصلا لما انهم مع الكثرة
اقوام مختلفة في اوقات مختلفة في اماكن مختلفة اخبروا عن وجودهم واحوالهم طورا بعد
طور ولما كانت الحال هذه فالانكار مكابرة نحو الانكار بوجود المحسوسات مثلا
قوله اليهود والنصارى والمجوس مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها
يخبرون عن امور يتفق المسلمون على تكذيبهم قلنا هذا هو الاسناد لا لان حال
الرواة على حصول العلم والواجب هو الاستناد لا لان العلم الحاصل على حال الرواة ولئن
سلمنا ذلك لكنه لا يتاتى لهؤلاء المخالفين اما اليهود فلان العلم حاصل بالتواتر من انهم
في الوقائع قل عددهم بحيث يمكن اجتماعهم على الكذب لا سيما في واقعة بخت نصر واما
النصارى فقلة عددهم في اول الامر لا يخفى واما المانوية فقلة عددهم لا يخفى ايضا في
هذا الزمان واما المجوس فكثرتهم في اول الامر غير معلوم ثم ان سلمنا صحة تواترهم لكن
الصادر من الكفرة مثل ما في زرادشت ونحوها اشياء متعينة يمكن وجودها بالحيل كما نقل
من زرادشت انه صب الصفر المذاب على صدره فلم يحترق ومثل هذا لا يصلح ان يكون
حجة على النبوة لما ان فيه الحيلة غير مشهور على خلاف المعجزة فانها لا تكون بحسب امر
معين يدعي من يدعي النبوة بل بحسب امر تعين يتعين القوم على ما عرف في انشقاق
القمر وغير ذلك قوله النص الجلي على خلافة علي بن ابي طالب رضي الله عنه صحيح اولم يصح
فانه يدل على جواز انكتام الامر العظيم قلنا مثل هذا انما يتوجه على من اسند الى حال
الرواة على حصول العلم فاما اذا كان الامر على العكس فغير لازم وهذا هو الجواب عن

عن انكار ابن مسعود رضي الله عنه كون الفاتحة من القران قوله سلمنا ان التواتر يفيد العلم
358 فيما ادعيتم فلم قلتم انه ظهرت المعجزة عليه قلنا لانه ظهر القران عليه وهو معجز قوله لم لا يجوز
انه تعالى انما انزل القران على انسان اخر الى اخره قلنا ذلك من الاحتمالات البعيدة التي لا اعتبار
لها في المباحث اصلا ثم ان السلف تعرضوا الجواب ذلك من وجوه منها ان في القران
ما يدل على انه عليه السلام هو المختص به دون غيره وذلك في مواضع كقوله تعالى اذ تصعدون
ولا تلوون على احد الاية وقد وردت الرواية في هذه القصة مطابقة للتنزيل وقوله تعالى
ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وقوله
تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الى اخر السورة والقصة مشهورة وقوله
تعالى لئن رجعنا الى المدينة الاية وقوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا الاية
وقوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار الاية واعلم ان كثيرا من
القران مختص بحكاية النبي عليه السلام لكنا نكتفي بهذه الايات ولا نستراب ان هذه
الوقائع وقائع محمد عليه السلام لا لغيره ولانها اذا كانت لغيره كان من الواجب ان يظهر
العرب الذين كانوا في ذلك الزمان لان كل نبي مع كثرة اوليائه واعدائه يستحيل
ان يخفى امره عن اهل زمانه قوله لم لا يجوز ان تعالى انه عليه السلام كان يطالع الكتب او يترصد
ما يسمعه من كلام الناس ثم يختار منها قلنا لو كان الامر كذلك لوجب ان ينتشر ذلك
فيما بين الناس الا ترى ان قصة الكائنة لما قال فتبارك الله احسن الخالقين صارت
منتشرة وعرفها اصحاب الاخبار فلو كان الامر في سائر الايات كذلك لكان اشتهارها
كاشتهار تلك القصة قوله سلمنا انه ظهر عليه فلم قلتم انه معجز قلنا انه معجز لما فيه من
الفصاحة والبلاغة بل كل اية من الايات التي مر ذكرها فان التحدي كان واقعا
بسورة مطلقة وقد كانت تلك الايات بل واحدة منها زائدة على اقصر
سورة من سور القران ولان فعال المعجز هو تعذر الاتيان على العرب بمثله فان المعجز
حاصل سواء كان المعجز هو القران نفسه او تعذر ذلك قوله لم قلتم انه تحدى العرب
بالقران قلنا لان ايات التحدي موجودة في القران والقران بكليته نقل نقلا متواترا
فكذلك تلك الايات قوله المنقول بالتواتر اصل القران فاما انه على التفصيل فلا
قلنا القران بجملته وتفاصيله منقول بالتواتر والدليل عليه ان من حاول ان يدخل
فيه حرفا ليس منه او يخرج عنه حرفا هو منه لوقف على موضع الزيادة والنقصان
الان اهل الزمان من البالغين والصبيان قوله الحفاظ في عهد رسول الله عليه السلام لم يبلغوا

مبلغ التواتر قلنا هب انه كذلك لا ان الحافظ للبعض متعدد غاية التعداد وذلك يكفي في حجة
قوله ان ابن مسعود رضي الله عنه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع ان واحدا من
الصحابة لم ينكر عليه قلنا الرواة عن ابن مسعود بذلك من الآحاد فلا يكون معارضا للتواتر
على الخصوص اذا كان ذلك على خلاف قول عثمان وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ثم ان سلمنا ذلك
لكن لا حاجة بنا الى ان ندعي بان ذلك من القران وان ما تحدى به العرب من الايات كذلك وانما
ندعي انه عليه السلم كان يذكرها ويفتتح القوم بها وهذا من جملة ما لا ينقض بما ذكرتموه
قوله ان الناس اختلفوا في بسم الله الرحمن الرحيم قلنا الجواب عنه قد مر قوله ان ابيا اثبت في مصحفه
القنوت وقوله لو كان لابن ادم واديان من ذهب قلنا هذه الرواية من باب الآحاد
ثم بتقدير ثبوتها لم يثبت انه كتبها فيه قوله ان لكل واحد نسخ مصحف على حده قلنا لو ثبت
المصحف لا يكون ترتيب القران لما ان ذلك بحسب التاليف والترتيب والاختلاف في
البعض من الالفاظ ظاهر ولا يبعد ان يكون ذلك الترتيب قبل العرض على الرسول وانه
نقل عن ابي بن كعب انه قرا مصحفه بعد الهجرة على رسول الله عليه السلم وعرضه عليه
وعن ابن مسعود كذلك انه قراه بمكة وعرضه عليه في ذلك الوقت وكذلك عن زيد بن ثابت
انه قرا على رسول الله عليه السلم وعرضه عليه بعد عرضها ولو كان كذلك فلا يمكن ان يكون
الاختلاف في هذه المصاحف هو الاختلاف في القران واما القراءات المختلفة في البعض
من الايات فذلك من جملة ما لا اختلاف فيه ثم انهم وان بقي لكل واحد منهم مصحف على حده فقد
كانوا بمعزل عن ترتيب القران بل اتفقوا على انه لا يمكن واما قوله ان في القران اختلافا
كثيرا مع انه فيه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قلنا لا يلزم من ان
تعالى ولو كان من عند الله لما وجدوا فيه اختلافا كما ليس اذا قلنا انه اذا كان انسانا كان
حساسا فلا يلزم منه انه اذا لم يكن انسانا لم يكن حساسا ثم ان سلمنا وقوع الاختلاف فيه لكن
لم قلتم ان ذلك الاختلاف على وجه يقدح فيه بل لا يكون كذلك فان الاختلاف فيه هو الاختلاف
في القراءات وذلك حق لما روي عن النبي عليه السلم انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف
والاحرف عبارة عن اللغات واما قوله ان ايات الجبر متعارضة بايات القدر وايات
التشبيه بايات التوحيد فذلك في حيز المنع اذ التاويلات مما ينافي التعارض واما
المتشابهات فانها مشتملة على الفوائد منها ازدياد الثواب باعتقاد الحقية قبل
الاطلاع عليها وكذلك بالنظر فيها طمعا للظفر عليها وبزيادة التعظيم على ظن انها من
القران ما يدل على اسماء الله الحسنى وانها عبارة عن الاسم الاعظم واما انها غير معلومة

معلومة فذلك في حيز المنع ايضا فانه يمكن ان يكون معلومة للراسخين في العلم وقد كان فيها وجوه
كثيرة في التفاسير قوله لا اية فيها الا وتعارضها اية اخرى قلنا التعارض انما يتحقق
اذا تعذر حمل كل واحد منهما الا على محمل مناقض ولم يوجد في كتاب الله تعالى شيء من الايات
كذلك قوله ان المفسرين اضطربوا في التفاسير قلنا التفاسير ان كانت مشتركة
في معنى واحد فيكون ذلك المعنى هو المراد وان لم يكن كذلك فمن جوز حمل اللفظ المشترك على
مفهوميه حمله عليهما معا ومن لم يجوز يطلب لاحدهما مرجحا فان وجد فقد حصل الترجيح
والا لتوقف فيه وهذا لا ينافي وصف الكتاب بالبيان لان وصف الكتاب بالبيان لا
يقتضي ان يكون جميع اياته بينة قوله ان القران ورد فيه من الايات ما يدل على انه مشتمل على
كل العلوم قلنا انه في حيز المنع واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فالمراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ وكذلك الغير من الايات التي ذكرتموها قوله
ان في القران لحنا وهو قوله تعالى ان هذان لساحران قلنا للنحاة فيه وجوه منها انه لغة بني
عامر ولو صح عن البعض حمل ذلك على اللحن في الخط واما ما ذكروه من سوء الترتيب وايضاح
الواضحات فالجواب عنها يعرف من التفاسير قوله انه نزل بلسان قوم النبي عليه السلم
قلنا ان قريشا قوم النبي عليه السلم فكذلك العرب بالكلية والعجم وان لم يكن لغة لقريش
فانه لغة لغير قريش من العرب فاندفع ذلك فظهر ضعف المطاعن في كون القران
متواترا ومتى ثبت هذا ثبت ان ايات التحدي متواترة قوله لو كان الغرض من ايات
التحدي ما ذكرتم لاشتهر ذلك عنه في غير القران قلنا لا نسلم فان من المحتمل ان يكون اشتهاره
في القران مما يغني الداعي عن نقله في غير القران لا والفوائد في تكثير الطرق قليلة قوله وصل
خبر التحدي الى جميع العالم ام لا قلنا لا شك انه وصل الى فصحاء العرب وذلك كاف في تحقق
كونه معجزا اذ الفصحاء اقدر على المعارضة من غيرهم قوله لعل واحدا من الفصحاء سافر الى
بلاد بعيدة قلنا اذا كان المعجز هو الفصاحة فلا يقدح ذلك فان التفاوت بين كلام ذلك
الغائب وبين كلام من كان حاضرا اما ان يكون منتهيا الى حد الاعجاز او لا يكون فان لم
يكن فظاهر وان كان فكذلك فان كلامه ايضا معجز وذلك لا يقدح في كون القران معجزا لان
ينتقض ذلك العرفي بالمعارضة ثم انا بينا من قبل ان مثل هذه الاحتمالات لا تقدح في كون
القران معجزا واما اذا كان المعجز هو الصرفة فكذلك لا يقدح لان فصاحة القران اذا لم تكن
خارجة عن العادة بل كانت فصاحة معتادة وان المعجز هو صرف قدرهم على الاتيان بذلك
الامر المعتاد كان المعجز حاصلا سواء كان البعض من العرب غائبا او لا يكون قوله سلمنا ان ما ذكرتموه

يدل على تفردوا عنهم على ابطال امره لكن لم قلتم بانه يدل على تفردوا عنهم بطريق خاص
وهو المعارضة قلنا الشيء اذا كان الى تحصيله طرق لكن الواحد منها اسهل واقضى الى
المقصود فكل من حاول تحصيل ذلك الشيء ثم علم الطرق الموصلة اليها وعلم منها ما هو
اسهلها واقضاها الى المقصود فانه لا بد وان يختار ذلك الطريق ونحن نعلم بالضرورة
ان اسهل الطرق هو المعارضة بمثلها ان كانت المعارضة ممكنة قوله ما ذكرتم وان دل على توفر
الدواعي لكن هنا ما يدل على الصارف عن ذلك اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فان العلم باولوية المعارضة
من غيرها ليس علما ضروريا بل هو علم نظري قلنا انه ضعيف جدا فان العلم بان المعارضة
اسهل الطرق واقضاها الى المقصود علم حاصل لعامة الخلق فضلا عن العرب الذين كانوا
من اهل الفضل فكيف يمكن ان يقال اشتبه الامر عليهم مدة نيف وعشرين سنة حتى انهم
سلكوا في دفع هذا التحدي الى ما لا يكون من الطرق المألوفة نحو القصد بالقتل وعن
ذلك في لم يسلكوا فيه الطريقة المألوفة لهم وهي المعارضة بالكلام قوله في الوجوه التفصيلية
لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ في قطع المادة مبلغ المحاربة قلنا انه باطل بوجوه
منها ان اعتقادهم لا يخلو اما ان يكون في ان الحرب ادفع لحجته من المعارضة او في انه
افضى الى ابطال شوكته من المعارضة والاول ظاهر الفساد فان منتهى الطمع من الحرب
ابطال الخصم واتلافه وذلك لا يوجب سقوط الحجة اصلا والثاني كذلك فانه وان كان ثابتا
فلا يسقط عنهم الحجة اصلا ومنها انهم في استعمال الحرب على خطر اذ لا وثوق
لهم بالظفر الذي اذا حصل لم يكن لهم فيه حجة ولا خطر لهم في استعمال المعارضة اصلا مع
وثوقهم بانها اذا حصلت كانت الغلبة لهم ومنها انهم لما حاربوه مرة بعد اخرى وعلموا
ان المحاربة لا يوصلهم الى المطلوب يجب ان يعدلوا عنها الى المعارضة التي هي موصلة الى
المقصود قطعا لان الشبهة الصارفة عن المعارضة قد زالت فلما لم يفعلوا ذلك
فقد ظهر عجزهم بالضرورة قوله انما تركوا المعارضة ظنا منهم ان الخلاف يقع فيها
فيقول قوم انه معارضة ويقول قوم انه ليس بمعارضة قلنا هذا باطل من وجوه ايضا
منها ان التحدي ليس عبارة عن طلب المثل من جميع الوجوه فان ذلك لا يمكن بل هو عبارة عن
طلب ما يظن انه مثله او قريبا من المثل وامارة هذه المقاربة وقوع الخلاف بين اهل
العلم بالفصاحة فيه ومنها انهم اذا عارضوا ثم وقع الخلاف فيه فالبعض من الاقوام
يعتقدون انهم اتوا بالمعارضة واما اذا تركوا المعارضة فالاقوام كلهم يعتقدون
انهم عجزوا عن المعارضة والعاقل لا يختار ان يكون عند جميع العقلاء مشهودا عليه

عليه بالعجز خوفا من ان يشتبه على بعضهم امره ومنها ان خوفهم عن وقوع الاختلاف
بين الاقوام يدل على ان القرآن في اعلى طبقات الفصاحة وذلك يدل على كونه
معجزا قوله يمكن ان يقال لو اعتنى بالمعارضة لعلمهم بان خطبهم واشعارهم افصح من
القرآن قلنا هذا ضعيف جدا لانه اذا كان كذلك كان من الممكن ان يعارضوه بل من
الواجب دفعا للعار والشناعة بظهور عجزهم بين الخلائق وكان الخطب والاشعار
اذا كانت افصح في اعتقادهم وهذا من جملة ما وقع النزاع فيه فعليهم ان يثبتوا هذا المعنى
على المنازع فيه فلما لم يثبتوا اصلا بطل ما قالوه قوله سلمنا توفر الدواعي لكن لا نسلم
ارتفاع الموانع قلنا هذا باطل ايضا لان من المعلوم انهم لا يخافون عن اهل الاسلام لكثرة
عددهم وشوكتهم على الخصوص قبل الهجرة ولانهم اذا خافوا عند التحدي لمنعهم الخوف
عن الشتم والقدح والقذف واظهار الهجاء كما منعهم عن المعارضة قوله سلمنا توفر
الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم ان حصول الفعل عند ذلك واجب قلنا انه واجب
لما مر غير مرة واما قولكم انه اذا كان واجبا لزم الجبر فنقول ان عنيتم بالجبر وجوب
ترتب الفعل على حصول الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه محال وهذا من جملة ما ذهب
اليه قوم من اهل السنة وغيرهم وان عنيتم به شيئا آخر فعليكم بالبيان قوله لم قلتم بانها
لم توجد قلنا لما مر انها اذا وجدت فقد ظهرت ولو ظهرت لنقلت نقلا متواترا اما
انها اذا وجدت فقد ظهرت فذلك ظاهر لان الذي يدعو الى فعلها هو ان يدفعوا
بها نبوة محمد عليه السلام ويبطلوا حجته وهذا الغرض بعينه يقتضي اشاعتها لانه
ليس غرض القوم ان يعلم الله تعالى منهم ذلك بل الغرض ابطال الاحتجاج بالقرآن واما
انها اذا ظهرت لنقلت فذلك ظاهر ايضا اذ الدواعي الى نقلها متوفرة والموانع مرتفعة
بالنقل والعقل كذلك واما قولهم ان المانع هو الخوف فذلك باطل لما مر ان قوة الاسلام بعد
الهجرة واما اذا كانت واقعة بعد الهجرة فلان قوتهم في مواطن قليلة وبلاد الكفار
كانت اكثر وشوكتهم اوفر ولان مملكة الفرس كانت باقية بحالها ولان الخوف لا يكون مانعا
والا لكان مانعا من ظهور معجزات موسى وعيسى عليهما السلام قوله يمكن ان يكون القادر على
المعارضة واحدا او اثنين مثل لبيد وغيره فاظهروا عجزهم طمعا في المال والجاه قلنا ان من
المعلوم ان الشعراء الذين كانوا في اعلى الطبقات مثل الاعشى وكعب بن زهير ولبيد
والنابغة منهم من مات على الكفر ومنهم من كان في غاية العداوة ثم انه بعد الاسلام ما
وجد من النبي عليه السلام مالا ولا جاها قوله انهم عارضوا القرآن بالقصائد السبع وعارضه

مسيلمة بكلماته ايضا ونضر بن الحارث كذلك بذكر اخبار ملوك العجم قلنا نحن نعلم ان شاعرا
لو تحدى بشعره فعارضه غيره بخطبه فذلك لا يعد معارضة بل اذا عارضه بشعر في بحر
اخر وعلى قافية اخرى فانه ربما لا يعد معارضا واما كلمات مسيلمة فانها ايضا ليست
معارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدعى فيه انه مثل او مشابه للكلام
الاول والكلمات المحكية عن مسيلمة دالة على قلة العقل فكيف يمكن ان يكون معارضة واما
معارضة نضر بن الحارث باخبار الفرس فذلك ايضا لا يمكن لان من انشأ قصيدة ووصف
فيها احوال الملوك بلاد فلو جاء انسان اخر وذكر حكاية ملوك بلاد اخر فذلك لا يعد معارضة
فكذلك فيما نحن فيه واما معارضة ابن المقفع والمعري وغيرهما فذلك لا يكون واردا لانه ليس
شرط دلالة المعجزة على الصدق ان لا يوجد مثلها في مستقبل الزمان اصلا فلو امكن مثل القران
فذلك لا يكون واردا على الخصوص انه لا يمكن قوله سلمنا ان المعارضة لم توجد لكن لم قلتم انه يكون
معجزا قلنا لما مر انهم امتنعوا للعجز حينئذ قوله لعلهم انما عجزوا عن معارضته لانه عليه السلم
كان افصح من غيره قلنا هذا باطل من وجوه الاول انه لا شك في انه توجد في كل نوع كل صنعة
من يكون فائقا فيها زائدا على جميع اقرانه في العلم بدقايقها واسرارها ما مثل بان القران
عن كلام العرب اما ان يكون كما مثل تلك الصنعة وحينئذ لا يكون ذلك القدر منتهيا
الى حد الاعجاز فكان من الواجب ان يقول العرب انه لا يكون معجزا لما انه غير مخالف
للعادة واما ان يكون بل يكون زايدا عليه ومنتهيا الى حد الاعجاز وحينئذ يلزم ان يكون
معجزا بالضرورة والثاني ان الافصح وان امتنع مساواته في جميع كلامه فلا يمتنع في البعض
على ما عرف فلو كان كما ذكرتم لكان من الممكن ان يعارضوه بسورة او باية مثلا والثالث
انا نعلم حال كلامه عليه السلم كحال كلام غيره بالنسبة الى القران فلو كان كما ذكرتم لظهر ذلك
في كلامه عليه السلم انه لا يكون واردا على من اثبت الاعجاز في الصرفة قوله لعله عليه السلم
تفرغ لجمع القران مدة مديدة وصبر على تحمل المشاق في تلك المدة ولا يقدر عليه غيره
قلنا انه باطل بالوجوه التي مر ذكرها في انه عليه السلم كان افصح منهم والان نزيده ايضا
فنقول ان الكامل في الفصاحة لا يكون بين كلامه الذي يتخلله وبين كلامه الذي يتروى فيه
غاية مباينة لكنا نجد كلامه عليه السلم بالنسبة الى القران نحو كلام غيره بالنسبة الى كلامه
ولانه عليه السلم تحداهم بالقران مدة مقامه بمكة وهي ثلاث عشرة سنة ولم تجار بينهم
هناك قط فكان من الواجب ان يشتغلوا بالمعارضة القران في تلك المدة قوله العرب
ان كانوا قادرين على مثل فصاحة القران ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى وصفاته

وصفاته وبغيرهما من الامور المذكورة في القران قلنا هب ان العرب ما كانوا عالمين
بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فكان من الواجب ان يتعلموا هذه الامور منهم
ثم يعبروا عنها بالفاظ فصيحة بل اليهود والنصارى كانوا اعرابا فصحاء فكان من
الواجب ان يتولوا امر هذه المعارضة واما قوله ما ذكرتم وان دل على كون القران معجزا
لكن هاهنا ما يوهم نقيض ذلك وذلك من وجوه الاول ان كونه معجزا اما ان يكون لفصاحته او لاسلوبه
او لمجموعهما فنقول لا نسلم انحصاره في هذه الاقسام بل البعض منها ثابت بحرف في المكلم الناس
ان شاء الله تعالى واما في الثاني فهو ان كل من قرأ القران فقد اتى بمثله فنقول انه في غاية
الركاكة لما ان واحدا منا اذا انشد قصيدة وقال لا يمكن للغير ان ينشئ مثل هذه
القصيدة ثم ان انسانا حفظها منه وقرأها وقال قرأت معارضة لتلك القصيدة فذلك
من جملة ما يدل على قلة عقله واما في الثالث فهو ان القران عندكم قديم والمعجز حادث
فنقول قد مر من قبل ان لفظ القران يطلق على امور ثلاثة احدها الصفة القديمة وثانيها
الالفاظ وثالثها الكتابة والمعجز انما هو الالفاظ لفصاحتها ونظمها والالفاظ حادثة
بالاتفاق فهذا هو الجواب عن الاعتراضات على الوجه الاول وهو كون القران معجزا واما
في الوجه الثاني فهو التمسك باخبار النبي عليه السلم عن الغيوب فنقول اما النزاع في كون
الايات الدالة على الاخبار عن الغيوب وفي كون التواتر مفيدا للعلم فقد مر
الكلام فيها قوله المنجمون يقولون ان من اشكال الطالع ما اذا وقع وجب ان يكون صاحبه
متمكنا من الاخبار عن الغيوب قلنا ان كان المراد ان شكل الطالع يوجب فقد مر ابطاله
وان كان المراد به انه تعالى يخلق عقيب ذلك الشكل على سبيل العادة فلا نسلم وقوع
العادة وكيف وقد كان ذلك الشكل من الطالع قد حصل في طوالع كل من ولد في ذلك الوقت
مع انه لم يتمكن من ذلك ولئن سلمنا ان شكل الطالع يوجب ذلك لكنه لا يوجب ذلك فكذلك لا
يوجب كونه نبيا مثل غيره من الانبياء قوله الاخبار عن الغيوب اما على سبيل الاجمال واما
على سبيل التفصيل على ما قررته قوله دليل النبوة هو الاخبار عن الغيوب الماضية او
المستقبلة قلنا كلاهما اما اخباره عن الغيوب الماضية فكما ذكره عليه السلم من قصص الانبيا
نحو قصة موسى وهرون عليهما السلم مع فرعون وما جرى عليه بعد الولادة الى ان بلغ مبلغ النبوة
وكيفية بعثته ودعوته لفرعون الى ان اغرقه الله تعالى وقومه ونحو قصة يوسف
عليه السلم مع اخوته وما جرى عليه الى اخر امره وكقصة ابراهيم ونوح وغيرهم من الانبيا
كلها قصص طويلة مفصلة مع انه عليه السلم ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة وما كان له

نقلته من اهل الكتاب ولا اختلاط معهم ايضا ولم ينقل عنهم انه كان على الخط اني سمى من هذه
القصص ثم انه تعالى نبه على ان ذلك من معجزاته فقال تعالى بعد تمام قصة يوسف عليه السلم
ذلك من انباء الغيب الاية واما اخباره عن الغيوب المستقبلة فكثير منها قوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الى قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فالقران ان كان
ناقضا للعادة فقد تم كونه معجزا وان لم يكن ناقضا للعادة والعادة يقتضي ان ياتوا بمثله
لما بينا من قوة دواعيهم الى ذلك فقوله تعالى ولن تفعلوا هو خبر عن الغيب يجري مجرى
قوله ان الشمس لا تطلع غدا ومنها قوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله تعالى ويومئذ
يفرح المؤمنون بنصر الله ثم قال وعد الله لا يخلف الله وعده وهذا في قصة المجوس
لان هرقل وكسرى تقاتلا فغلبت الروم وكان هوى المسلمين ان تغلب النصارى لانهم
اهل الكتاب وكان هوى المشركين ان تغلب المجوس فاخبر الله تعالى المسلمين ان الروم سيغلب
بعد كونهم مغلوبين وكان الامر فيه على ما اخبر الله تعالى عنه وقوله تعالى سنلقي في قلوب
الذين كفروا الرعب ففعل ذلك تعالى حتى روي عنه عليه السلم انه قال نصرت بالرعب وقوله
تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان كما اخبر وقوله
تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق الى قوله تعالى
لا تخافون وقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها فعجل لكم هذه وقوله تعالى اذا جاء نصر
الله والفتح يعني بذلك ما وعد الله من فتح مكة ثم انجزه الله تعالى وعده واما في غير القران
فكثيرة ايضا لكن في هذا القدر كفاية فيما نحن فيه اذا عرفت هذا فنقول لا نسلم ان هذه اخبار
تفصيلية عن الحوادث المستقبلة ولا نسلم ان ذلك خارق للعادة لان اهل النجوم وان كان
يتفق لهم الصدق في بعض الاوقات لكنه لا يكون ذلك الا في خبر اجمالي واما في الاخبار
التفصيلية فلا وايضا فلانهم الى ان يتفق لهم الصدق في خبر واحد يتفق لهم الكذب في
اضعاف ذلك ومعلوم ان ذلك لم يتفق له عليه السلم والا لاستهزأ به القوم كلهم لانهم كانوا
مع شدة عداوتهم له الى انه عليه السلم صادق اللهجة فيما عدا دعواه للنبوة فيثبت ان اخباره
عليه السلم عن الغيوب معجز بل اخباره عن الغيوب المستقبلة لا يمكن ان يكون دليلا الا بعد
وقوع ما اخبر عنه فيكون هو كذلك ما قبله واما في الوجه الثالث فنقول في قوله لم يظهر ان
ظهور الغرائب عليه منقول بالتواتر لان من المعلوم ان من لم يظهر عليه شيء من الغرائب
والعجائب اصلا استحال ان يجمع الجمع العظيم على اسنادها اليه لانا اذا الذين يضعون
تلك الاكاذيب اما الاعداء او الاصدقاء والاول ظاهر الفساد والثاني كذلك لان

لان المسلمين يعلمون بالضرورة ان محمدا عليه السلم كان يحرم الكذب فكانوا يعافونه عنه ويستقبحون
من جمهور المسلمين ان يضعوا الاكاذيب في تعظيم شان النبي عليه السلم مع العلم الضروري
بانهم يستحقون بتلك الاكاذيب عقابا عظيما قوله المخبرون عن الغرائب لم يبلغوا حد
التواتر قلنا لا نسلم قوله هب انه كذلك لكنه منقوض بالمخبرين عن معجزات ماني وزرادشت
قلنا قد بينا ان كثرة المجوس والمانوية في ابتداء الامر ووسطه دون انتهائه غير معلومة واما
في زماننا فهذه الكثرة معلومة بالضرورة ولا نعلم لو حدثت هذه المعجزات لنقل كل واحد
منها ثم ما بلغوا الى حد التواتر والشاهدون للبعض منها مطلقا بلغوا الى حد التواتر وبه
كفاية فان البعض منها ايضا كثير قوله سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ظهور المعجزة لكن هاهنا ما يوهم
نقيض ذلك وذلك لان المعجز هو الفعل الخارق للعادة وتجويز ذلك يجر الى السفسطة قلنا هذا
الاشكال وارد على جميع الفرق على الخصوص على من يدعي النبوة باظهار المعجزة صادقا
كان في دعواه او كاذبا ولو كان كذلك فلا يكون معتبرا بل يكون من السواقط وايضا فمن
قبل تجويز اشياء كانت السفسطة من لوازم تجويز تلك الاشياء كما يكون من لوازم هذا
التجويز ولا مجال لانكار ذلك التجويز على ما عرف قوله سلمنا انه عليه السلم ادعى النبوة وظهرت
المعجزة عليه لكن لم قلتم ان من ظهر المعجزة عليه كان نبيا قلنا لما مضى من قبل قوله لم لا يجوز
ان يكون ذلك لاجل قوة نفسانية او لخاصية ذاتية او للاستعانة بالفلكيات او الاستعانة
بالجن والشياطين قلنا هذه الاحتمالات ساقطة على مذهب من ذهب الى انه لا موثر
في الوجود للممكن الا قدرة الله تعالى وقد مر من قبل بيان هذا المذهب بيانا شافيا فلا يرد علينا
ما ذكرتم بل هو لازم للمعتزلة لانهم ذهبوا الى انه يجب على الله تعالى ان يمنع الكاذب منها
ونحن بينا ان نفتقد برمته الايجاب على الله تعالى فليس هنا وجه وجوب لان المكلف اذا
جوز ان يكون حدوثها لا من قبل الله تعالى لكان قد اتى من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى قوله
لم قلتم ان الفعل الخارق للعادة قائم مقام التصديق قلنا انه قائم مقامه بدليل عادي كما في
الشاهد قوله يلزم ان يكون افعاله تعالى بغرض قلنا ان كان المراد منه ان يكون الحادث تعالى
لاجل امر عائد الى الصدق فلم قلتم ان الغرض بهذا التفسير محال وان كان المراد به شيئا اخر فعليكم
بالبيان لنعلم انه ما هو وكيف هو قوله سلمنا انه يمكن ان يكون لغرض لكن لم قلتم بان الغرض من
اللوازم قلنا انه من اللوازم والا لكان خاليا عن الحكمة والمصلحة وذلك لا يليق بالحكيم قوله سلمنا انه
لا بد وان يكون لغرض لكن لم قلتم ان ذلك الغرض ليس الا هو التصديق وقد مر من الجواب
ما يمكن ان يكون لاجلها قلنا العلم الضروري حاصل بانه تعالى لم يفعل المعجزة الا لاجل التصديق

حتى ان كل من حاول القدح في النبوة فاذا علم انها من فعل الله تعالى علم دلالتها على الصدق
واما القدح العقلي في انه يمكن ان لا يكون للتصديق فذلك لا يمنع من دلالة المعجزة على الصدق
فان حمرة الخجل وصفرة الوجل مثلا تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة والوجل مع انه يجوز
حصول تلك الحمرة عقلا من غير حصول معنى الخجالة اما على مذهب من اسند الحوادث الى
الفاعل المختار فالامر ظاهر واما على قول من اسندها الى علة موجبة فهو لازم ايضا لان
التشكلات السماوية متى ادت لحدوث الحوادث الارضية فمن الجايز ان يحدث تشكل سماوي
يقتضي حدوث تلك الحمرة والصفرة من غير حصول معنى الخجالة والوجل هناك وقد مر ايضا
ان اهل الاسلام والفلاسفة اتفقوا على جواز ان يكون الانسان على سبيل الندرة الا على سبيل
التولد بديعا انا اذا رأينا انسانا فانا نعلم بالضرورة انه انما حدث بالتولد والولادة مع الامكان
العقلي لا ينافي العلم الضروري بان الواقع هو احد طرفي الممكن دون الاخر وحاصل الامر ان هاهنا
علم ضروري جعله الله تعالى حجة على عباده في معرفة صدق انبيائه ورسله وفي امتياز المحق
عن المسيء والمتنبي عن غير المتنبي اذا عرفت هذا فقد عرفت ان دلالة هذه الامور وان كانت
غير واجبة عقلا فانها تفيد العلم بمدلولاتها وعلى هذا دلالة المعجزة على الصدق وقوله سلمنا
ان فعل الله تعالى في هذه الصورة للتصديق لكن لم قلتم ان من صدقه الله تعالى فهو صادق
قلنا لما مر من قبل ان تصديق الكاذب كذب وذلك في حقه تعالى محال قوله غايته الاخبار تعالى
الله قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وهذا من جملة ما فيه الخلاف قلنا الكلام فيه قد مر غير مرة
قوله سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نبوته عليه السلام لكن هاهنا ما يوهم نقيض ذلك وذلك من وجهين
احدهما ما يمنع القول بالنبوة مطلقا والثاني ما يمنعه لا مطلقا اما ما يمنعه مطلقا فهو انه
لو صحت النبوة لصح التكليف لكن التكليف لا يصح قلنا لا نزاع في انه لو صحت النبوة لصح
التكليف لكن لم قلتم بانه لا يصح وجميع الوجوه التي ذكرتموها انما يصح اذا قلنا انه يقبح
من الله تعالى ان يكلف عبده بما لا يكون متمكنا منه او بما لا فايدة فيه وكل ذلك انما يتوجه على مذهب
المعتزلة اما على مذهب اهل السنة فشيء منها غير وارد اصلا واما ما يمنعه معينا فذلك
قوله نبوة هذا الرجل المعين اما ان يكون ضرورية او نظرية قلنا انها نظرية ولا يلزم منه الفساد
اصلا فاما قوله بما يدل عليه لا يمكن ان يوجد بدونه وهذا من جملة ما يمكن ان يوجد فذلك
حين المنع على ما عرف من قبل ان دلالة المعجزة على النبوة دلالة عادية قوله في الثاني دلالة المعجزة
على الصدق اما ان يكون متوقفة على عدم المعارضة او لا يكون قلنا الاعتبار ببين العادة ومن
ما خالفها ضروري فان وقعت المعارضة في زمان كان الانسان بها خارقا للعادة لم يكن ذلك

ذلك الخارق معارضا بل معجزا في نفسه اللهم الا ان يكذب صاحبها الرجل المتقدم لكنا
نعلم ان ذلك لا يقع والا يلزم ان يكون احدهما كاذبا فيكون المعجز ظاهرا على الكاذب وانه غير جائز
واما ان لم يكن خارقا للعادة فحينئذ لا يكون معارضا اصلا وهذا هو الجواب عن قوله في
الثالث دلالة المعجزة على الصدق اما ان تتوقف على عجز المبعوث اليه عن ذلك او على
عجز جميع الخلايق او على عجز الاكثر منهم واما قوله في الرابع ان الذي يأتي به المدعي
للنبوة لا بد وان يحكم العقل فيه اما بالحسن واما بالقبح فنقول هذا بناء على التحسين والتقبيح
وانه باطل ثم ان سلمنا ذلك فمن الجائز ان يكون الغرض من بعثته تعظيم حسن ما لا طريق للعقل
الى معرفة حسنه وعلى هذا خرجت القبح واما في الخامس فهو قوله هذا المعجز يدل
على الصدق لكن الخلق لا يجب عليهم المتابعة الا بعد كذا وكذا فنقول ان اردتم الدلالة سلام
ظاهرة وبعد معرفتها يحصل في اول مدة واهون سعي والتطويل انما يقع في حل الشكوك
والشبهات وذلك من جملة ما لا حاجة اليه في معرفة النبوة واما الشبه المذكورة في
نبوة محمد عليه السلام فمنها عقلية ومنها نقلية ومنها مركبة كما مر اما العقلية فقوله ان نبوته عليه السلام
تقتضي نسخ شريعة من قبله وذلك محال لما انه يوجب البدا فنقول لا نسلم انه يوجب البدا
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه تعالى كان عالما بان ذلك الفعل يكون منشأ
للمصلحة متى كان واقعا في ذلك الوقت ويكون منشأ للمفسدة في غير ذلك الوقت وكان عالما
بان مصلحة المكلف ان لا يعلم انه تعالى سينهاه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت فلا جرم
يحسن منه ان يأمره به مطلقا ثم ينهاه عنه بعد ذلك واما النقلية فقوله ان اليهود
يتواترون الخبر عن موسى عليه السلام ان شريعته لا يصير منسوخة ابدا قلنا قد بينا كذبهم في
دعوى التواتر واما المركبة فقوله اولا انه اذا كان نبيا كان من الواجب ان يدعو
الخلق الى دينه بالحجة لكن ما دعاهم بالحجة قلنا لا نزاع في ذلك وقد بينا في باب النظر ان
اكثر القران مشتمل على ادلة التوحيد والنبوة والرد على المنكرين وقوله ثانيا هو انه
اذا كان نبيا كان من اللوازم ان ينص على امامة شخص بعينه قلنا سنأتي في مسألة
الامامة ابطال هذا الاصل وقوله ثالثا انه عليه السلام امر بما يكون من الامور القبيحة
عقلا قلنا هذا بناء على الحسن والقبح العقليين وذلك باطل فانه يحسن من الله تعالى
كل شيء ثم الامر بالشيء اذا كان للامتثال لا بد لك وما لا صاحبه ان يامر بما لا يكون من الامور
الحسنة عقلا فان الامتثال لا يكون خالصا لله تعالى من كل وجه الا في هذه الصورة
وهذا ظاهر المسألة الثانية في كيفية كون القران معجزا اعلم ان الذي نصدق به هذه
الملة به

ان يقول الانبياء بمثل كل واحد من سور القران اما ان يكون معتادا او لا يكون فان كان معتادا
كان سكوت العرب مع فصاحتهم ومع شدة عداوتهم له عليه السلام ومع توفر الدواعي على
ابطال امره والقدح في دعواه من اظهر المعجزات واظهر البينات وان لم يكن معتادا كان
لا محالة معجزا فثبت ان القران معجز سواء كان خارقا للعادة او لا يكون وهذه النكتة قاطعة
في دفع شغب المنكرين ولكنا نذكر طريقا في حصر ما يمكن من المذاهب في كون القران معجزا
فنقول كون القران معجزا اما ان يكون لكونه ممتنعا عن المعتاد او لكونه فعلا لغير المعتاد
والاول هو القول بالصرفة وهو مذهب ابي اسحاق النظام وابي اسحاق النصيبي من المعتزلة
واختيار الشريف المرتضى من الشيعة واما الثاني فذلك على قسمين لان كون القران معجزا اما
ان يكون لامر عائد الى الالفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني او مع اعتبار دلالتها
على المعاني والاول انقسامه على قسمين لان الامور العائدة الى الفاظ القران من غير اعتبار دلالتها
على المعاني اما ان يكون امرا يتوقف حصوله على اجتماع الكلمات او لا يتوقف والقسم الاول
هو قول من يقول القران معجز لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع امر لا يحصل الا عند اجتماع
الكلمات والقسم الثاني هو قول من يقول انه معجز لفصاحته ثم فسر الفصاحة بالسلامة عن
التعقيد والبراءة عن الثقل على اللسان وهو قول الجاحظ واما الثاني فمن الظاهر
ان اللفظ اما ان يعتبر بالنسبة الى تمام مسماه او بالنسبة الى ما يكون داخلا فيه او بالنسبة
الى ما هو خارج عنه والاول هو المطابقة والثاني هو التضمن والثالث هو الالتزام واذا
كان كذلك فاعجاز القران اما ان يكون في دلالة المطابقة وحينئذ اما ان يكون لامر حاصل
في كل القران فقط او فيه وفي ابعاضه فالاول قول من قال ان القران معجز لخلوه عن التناقض
والثاني فاما ان يكون تلك المعاني من الامور التي يستقل العقل بدركها او لا يكون
فالاول قول من قال انه معجز لما فيه من بيان الحقائق والمشكلات والثاني قول من يقول انه
معجز لما فيه من بيان الاخبار عن الغيوب واما ان يكون في دلالة التضمن وهذه الدلالة مندرجة
في المطابقة واما ان يكون في دلالة الالتزام وذلك قول من يقول انه معجز لفصاحته وفسر
الفصاحة باشتمال الكلام على وجوه الاستعارة والتشبيه والفصل والوصل والتقديم
والتاخير والحذف والاضمار فظهر بهذا ان كونه معجزا اما ان يكون للصرفة او للنظم
او لسلامة الفاظه عن التعقيد او لخلوه عن التناقض او لاشتماله على المعاني العقلية
الدقيقة او لاشتماله على الاخبار عن الغيوب او للفصاحة او لما يتركب من بعض هذه
الوجوه او كلها ونحن نتعرض لكل واحد من هذه الاقسام اما الصرفة فانه يمكن تفسيرها

364

وك
تفسيرها باحد امور ثلاثة احدها انه تعالى سلب عنهم القدرة على التلفظ بما يساوي
القران في الفصاحة وهذا من جملة ما لم يعرف قائله وثانيها انه تعالى سلب عنهم
الدواعي الى المعارضة مع ان اسباب توفر الدواعي كانت حاصلة في حقهم وهذا
هو قول بعضهم وثالثها انه تعالى سلب عنهم العلوم التي لا بد منها في الاتيان
بمثل القران في الفصاحة ثم انه يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان تلك العلوم حاصلة
لهم ثم انه تعالى ازالها عنهم وثانيهما ان يقال ان تلك العلوم ما كانت حاصلة لهم الا
ان عدم حصولها عند توفر دواعيهم على حصولها امر خارق للعادة ثم ان هذا الاحتمال
وجوه والذي اختاره المرتضى هو ان العلوم التي لاجلها يمكن الاتيان بكلام مساو
للقران في الفصاحة او مقارب له كانت حاصلة عند العرب والعلم بنظم القران
كان حاصلا عندهم والمقتدر ان كل من حصل عنده هذان العلمان فانه لا بد وان يكون
متمكنا من الاتيان بمثل القران في الفصاحة والنظم ثم ان القوم كلما حاولوا ذلك فالله تعالى
يزيل عن قلوبهم تلك العلوم فهذا حاصل مذهب المرتضى واعلم ان القول بالصرفة
على جميع محاملها باطل لامور الاول ان العرب لو كانوا اخذوا متى قصدوا المعارضة
افتقدوا العلوم التي لا بد منها فيها لوجب ان يعلموا ذلك من انفسهم ولوجب ان
يتذاكروا امر هذا العجز على سبيل التعجب ولو تذاكروا لظهر واشتهر على حد
التواتر ولما لم يقل لا يقال انهم علموا بذلك من انفسهم لكن لم يتكلموا به خوفا ان
يتذاكروه لان الواجب خلاف ذلك لحرصهم على ابطال دعواه عليه السلام لا يقال
ان مقتضى الطباع التحدث بخوارق العادات اللهم الا اذا وجد مانع يمنعهم
عن ذلك لكن المانع ما كان لهم وبيانه من وجوه الاول انهم كانوا يعتقدون انه عليه السلام
ساحرا ويعتقدون ان الساحر يقدر على ما لا يقدر عليه غيره واذا كان كذلك
فاعتقادهم تعذر ذلك عليهم بعد ان لم يكن ذلك متعذرا عليهم مما لا يقدح صحته
اصلا الثاني ان اعترافهم بذلك العجز اما ان يكون سببا لتوجه حجته عليهم او لا يكون
فان كان وكان كل واحد منهم يجد ذلك العجز من نفسه بالضرورة لزم ان يقال ان العرب كلهم
كانوا عالمين بالضرورة بتوجه حجته عليه السلام عليهم وان كلهم كانوا معاندين لما عرفوه
بالضرورة ومعلوم ان ذلك باطل لان الامة العظيمة لا يجوز اجتماعهم على المكابرة وان لم
يكن سببا لاحتمال ان يختلج في قلوبهم ان ذلك العجز على سبيل السحر لم يكن اعترافهم بذلك
العجز اعترافا بلزوم حجته عليهم فلم يكن ذلك مانعا لهم عن التذاكر الثالث انهم كانوا

يتذاكرون بالامور العجيبة التي تصدر عنه عليه السلم وذلك من جملة ما يدل على انهم ما كانوا
منبهين عن ذلك الرابع ان المرتضى حمل قوله تعالى حكاية عنهم ان هذا الا سحر يؤثر
على ان المراد منه اعترافهم بالعجز عن المعارضة وان ذلك العجز انما وقع على سبيل السحر الخامس
ان المشهور فيما بين العوام ولا سيما عند العرب ان كل من تعذر عليه بعض ما كان
مقدورا له يكون ذلك على سبيل السحر وكان يجب ان يقولوا ان التعذر لاجل السحر الدال
من الامور التي مر ذكرها هو انه لو كان الاعجاز في الصرفة لما كان القران معجزا اذ
الاعجاز انما يكون في الصرفة اذا لم يكن القران ناقضا للعادة وانه لا يكون ناقضا حينئذ
بل الناقض للعادة عدم تمكينهم من الاتيان بمثله فيكون المعجز عدم التمكن لا القران
معجزا لما مر من قبل ولان الامة قبل خلاف النظام كانوا متفقين على كونه معجزا ولو كان كذلك
فلا يكون خلافه قادحا فيه ولئن قال لا نسلم ان المعجز هو الناقض للعادة بل المعجز هو الذي يجعل
غيره عاجزا كما في اصل اللغة او الفعل الذي يتعذر الاتيان بمثله كما هو المصطلح عند
اهل الكلام والقران من جملة ما يتعذر الاتيان بمثله فيكون معجزا فنقول هب ان
المعجز عبارة عما ذكرتم لكنه لا يكون منافيا لما ادعيناه وهو ان المعجز هو الناقض
للعادة بل المعجز هو الناقض فان من قال اية صدقي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
عليه فان المعجز حينئذ هو عدم تمكنهم من ذلك لا وضع اليد على الراس ولئن قال
النظام وهشام وعباد اتفقوا على ان القران لا يكون معجزا اما النظام فظاهر
واما هشام وعباد فانهما يذهبان الى ان الاعراض لا يدل على شيء والفاظ القران
اعراض ولما اتفقوا على انه لا يكون معجزا فالاجماع على كونه معجزا غير حاصل فنقول
نحن نتمسك باجماع من قبلهم من العلماء وذلك حاصل بالاتفاق الثالث منها لو كان
الاعجاز في الصرفة لكان القران عديم الفصاحة العظيمة اذ القران لا يكون مشتملا على
الفصاحة العظيمة لكنه مشتمل عليها بالاتفاق فلا يكون الاعجاز في الصرفة الرابع
لو كان الاعجاز في الصرفة لكان الذي صرفوا عنه اما ان يكون هو الاتيان بمثل تلك الفصاحة
او الاتيان بمثل تلك الفصاحة في ذلك النظم فان كان الاول فهو باطل اما اولا فلانه يلزم
ان يكون كلامهم قبل التحدي افصح من كلامهم بعد التحدي ومعلوم انه ليس كذلك واما ثانيا
فلانه يلزم ان يعارضوه بكلامهم قبل التحدي ومعلوم ان ذلك لم يقع وان كان الثاني فلا بد ان
بالفصاحة في مثل هذا النظم اما ان يكون معتادا لهم وحينئذ يلزم ان يعارضوا القران
بكلامهم قبل التحدي واما ان لا يكون وحينئذ لم يكن الناقض للعادة عدم تمكينهم من

365

تلك المعارضة بل الناقض هو نفس القران وذلك يبطل القول بالصرفة الخامس
انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا يستعظمون فصاحة القران حتى قال الوليد بن
المغيرة ان له الحلاوة وان عليه لطلاوة والله تعالى اخبر عنه في قوله انه فكر وقدر
الى ان قال ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر ولو كان كذلك لكان من اللوازم
ان لا يكون القران دالا على الصدق لعدم وقوع المعارضة فقط بل لاختصاصه من وجوه
الفصاحة بما انتهى الى حد الاعجاز وذلك مما ينافي القول بالصرفة واما القائلون
بالصرفة فقد احتجوا على ابطال القول بان المعجز هو الفصاحة بامور اولها انه لو كان
التحدي واقعا بالفصاحة او بالنظم او بمجموعهما لما صح الاستدلال به على الصدق وقد صح
اما الشرطية فلان فصاحة القران ونظمه لا يدلان على صدق الرسول عليه السلم الا اذا علم
ان الفاعل لذلك هو الله تعالى اذ لو جاز ان يكون الفاعل لذلك غير الله لم يكن ذلك دليلا على
تصديق الله تعالى اياه في دعواه ثم انه لا طريق الى معرفة ذلك الا باخبار النبي عليه السلم
فيلزم الدور واما على القول بالصرفة فلا يرد عليه اذ القادر على اثبات العلوم ونفيها
هو الله تعالى وثانيها ان القران مما يمكن حكايته فمن المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران
على نبي اخر ثم ذلك النبي دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب فقتله محمد في الخفية
ونسب القران الى نفسه ثم هذا الاحتمال وان كان بعيدا جدا فانه من جملة ما ينافي
القطع والمطلوب هو القطع واليقين لا يقال هذا مدفوع بوجوه دالة على زهده
وديانته وبما في القران على شرح احواله عليه السلم كما مر لانا نقول انه لا يفيد الا حسن
الظن والا لكنا متى راينا رجلا مواظبا على الزهد والاحتراز عن الدنيا ان نقطع على باطنه
بالعصمة واما الذي في القران فذلك مبني على ان التحدي وقع بجميع السور وهو ممنوع لان
قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله نكرة في سياق الاثبات فهي لا تكون عامة ثم ان سلمنا
عمومها لكن من المحتمل ان يكون نزول ايات التحدي كان بعد نزول السور الكبار
وقبل نزول السور القصار ثم ان سلمنا ان ظاهر ايات التحدي تناول كل السور ولكن
تخصيص العموم بالدليل جائز والدليل المخصص هنا قائم فان القادر على الفصاحة
انما يتميز قوته عن قوة العاجز عنها في الكلام الفصيح الا ترى ان كل شاعر نازل
الدرجة فانه يمكنه ان ياتي بمصراع او بيت مثل ما ياتي به الشاعر القوي
بلا تفاوت انما يظهر في الكلام الطويل واذا كان كذلك فاية التحدي وان كانت
بظاهرها عامة فهي مخصوصة بالسور الطوال ثم ان سلمنا وقوع التحدي بجميع السور
لكن لم قلتم انه وقع التحدي بكل ما مقداره مقدار اقصر سورة لم لا يكون كذلك

وبالنهاية انه لو كان الاعجاز في الفصاحة لكان التفاوت بين الفصيح من كلام العرب
وكل سورة من قصار المفصل اعظم من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر واحد
من اهل الزمان ولو كان كذلك لكان كل من علم التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين
شعر واحد من اهل الزمان وجب ان يكون علمه بالتفاوت بين كل سورة من قصار
المفصل وبين افصح كلام العرب اظهر واقوى لكن ليس الامر كذلك فوجب ان لا يكون وجه
الاعجاز هو الفصاحة اما بيان الشرطية فظاهر فانا اذا قدرنا ان انسانا اتى في زماننا
بشعر في فصاحة شعر امرئ القيس لم يكن ذلك معجزا ومعلوم ان التفاوت بين الفصاحة
المعجزة وبين الفصاحة التي لا تكون معجزة اكثر من التفاوت بين فصاحة كلامين لا يكون
واحد منهما معجزا فيجب اذن ان يكون التفاوت بين قصار المفصل وبين افصح كلام
العرب اكثر من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان واما ان كل من
امكنه معرفة التفاوت اليسير كان معرفة التفاوت الكثير اولى فذلك مما
لا حاجة له الى البيان وثالثها ان التحدي لو كان واقعا بالفصاحة لكان من
الواجب ان ياتوا بالمعارضة لان الفصحاء اما ان يكونوا من الاولياء له عليه السلام او من
الاعداء والاول باطل بالضرورة ولانه لا يلزم من سكوتهم عن المعارضة انحطاط القران
واما الثاني فمقتضى ان ياتوا بالمعارضة سوا كان ذلك الذي ياتون به معارضا
في نفسه او لم يكن لانه اذا كان معارضة فقد حصل مرامهم وان لم يكن فقد كان يمكنهم ان
يتواضعوا على ان الذي ياتون به يصلح ان يكون معارضة اذ هو طريق صالح للقدح
في امر النبي عليه السلام وتوفر دواعيهم على القدح معلوم بالضرورة وخامسها
ان مفردات الكلام كانت مقدورة للعرب ومعلومة لهم والتركيب منها
كان مقدورا لهم ومعلوما كذلك وكل من كان قادرا على المفردات والتركيب
كان عالما بالمفردات والتركيب فانه لا بد وان يكون بحيث يتاتى منه ذلك
المركب واذن العرب كانوا متمكنين من الاتيان بمثل القران فعجزهم عنه لا بد
وان يكون للصرفة واما الاشتباه في التعرض للبعض كما في الفاتحة والمعوذتين
وغيرهما كما مر من قبل فذلك يدل على ان الاعجاز لا يكون في الفصاحة والا لما وقع
الاشتباه والجواب عما ذكروه اولا انا بينا ان هذه الشبهة لا تتوجه
علينا هنا وانها متوجهة على المعتزلة وانه لا جواب لهم عن ذلك اصلا لانه
لم تتخلص للمعتزلة دلالة قطعية على استحالة ان يقدر غير الله تعالى على ايجاد العلوم
في القلوب وازالتها عنها والجواب عما ذكروه ثانيا ان العلم الضروري

الضروري حاصل بان الاحتمال الذي ذكرتموه لم يقع ولم يوجد كما مر من قبل واصحاب الصرفة انما
ينتفعون بمذهبهم هنا لو امكنهم اقامة الدلالة القاطعة على ان غير الله تعالى لا يقدر
على ازالة العلم عن القلوب وقد بينا ضعف دليلهم في هذا المعنى من قبل والجواب
عما ذكروه ثالثا انا لا نسلم ان من يدرك التفاوت بين شعر امرئ القيس وشعر اهل الزمان
فانه لا بد وان يدرك التفاوت بين القران وبين افصح كلام العرب ودعوى الضرورة هنا دعوى
الضرورة في محل النزاع ثم ان سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا عدم التفاوت بيانه ان
شعر اهل الزمان من المحتمل ان يكون التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس وان
كان كثيرا الا انه لا ينتهي الى حد الاعجاز والتفاوت بين قصار المفصل
وبين شعر امرئ القيس وان لم يكن كثيرا لكنه ينتهي الى الاعجاز فلا يكون القران
في الطبقة الاولى من الفصاحة وشعر امرئ القيس في الطبقة الثانية او الثالثة وشعر
اهل الزمان في الطبقة العاشرة فيكون التفاوت بين شعر امرئ القيس
وبين شعر اهل الزمان اكثر من التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ
القيس فلا يلزم فيمن قدر على ادراك التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر
اهل الزمان ان يكون قادرا على ادراك التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ
القيس ثم اذا كان شرط كون الكلام معجزا وقوعه في الطبقة الاولى من الفصاحة
يلزم ان يكون القران معجزا وان كان التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس اقل
من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان ثم ان سلمنا عدم
التفاوت بين فصيح كلام العرب وبين بعض قصار المفصل ولكن لا نسلم
وقوع التحدي بجميع السور ولا يلزم من عدم التفاوت بين فصيح كلام العرب وبين
بعض القصار عدم التفاوت بين افصح السور وبين افصح كلام العرب والجواب
عما ذكروه رابعا ان التفاوت اذا كان ظاهرا جدا كان العلم به حاصلا للعقلاء وغيرهم
واتفاق الامة العظيمة على المكابرة ممتنع فلعل الفصحاء وان ارادوا ايثار المكابرة
الا انهم خافوا من ظهور كذبهم عند العوام فلهذا تركوا المكابرة والجواب
عما ذكروه خامسا ان ذلك يقتضي ان كل من عرف مفردات لغة من اللغات وقدر
على تركيبها ان يكون متمكنا من مثل شعر امرئ القيس وخطب قس بن ساعدة وفساد
ذلك معلوم بالضرورة واما اشتباه البعض في البعض فذلك لم يكن في كونه منزلا
على محمد عليه السلام بل في كونه قرآنا وذلك لا يقدح فهذا آخر الكلام في الصرفة واما الكلام

على من جعل الإعجاز بعدم الاختلاف فيه فهو أن العلم بأن خلو الكلام الطويل عن الاختلاف
معجز ليس علما ضروريا فإنا نرى كثيرا من الخطب والأشعار كذلك ولو كان كذلك كان ذلك
أمرا اعتياديا ولو كان معتادا فلا يلزم العلم بخلو القرآن علما ضروريا وأيضا متى وقع التحدي
بكل واحد من السور بطل هذا المذهب إذ لا نعلم أنه قد يوجد مثله وأما الكلام على من
جعل الإعجاز في سلامة ألفاظه عن التعقيد فهو أن كثيرا من ألفاظ الناس سليمة عن مثل هذا
التعقيد وأما الكلام على من جعل الإعجاز في النظم فهو أيضا باطل أما أولا فلأنه قد
وجد ولا يمكن أن يكون معارضا وأما ثانيا فلأن العلم بالنظم المخصوص أمر مشترك فيه
والمعجز لا يمكن أن يكون كذلك وأما الكلام على من جعل الإعجاز في اشتماله على الإخبار عن
الغيوب فهو أنه يلزم منه خلو بعض السور عن المعجز وأما الكلام على من جعل الإعجاز
في اشتماله على المعاني الدقيقة فهو أيضا باطل لأنا لا نعلم أن جميع مثل هذه المعاني
في مثل هذا الكتاب غير معتاد للبشر اللهم إلا بدلالة سمعية ولا يصح التعويل عليها
إلا بعد صحة النبوة ولما بطلت هذه الأقسام لم يبق سوى الصرفة ثم اعلم أن الإعجاز
إنما وقع بما وقع فيه التحدي وآيات التحدي مطلق غير مخصوصة بأمر من الأمور
المذكورة من العلوم أو الشعر أو الفصاحة إذا تحدى بعضهم بعضا فإنه لا يتحدى إلا
بمجموع النظم والفصاحة وهذا هو المعتاد فالعرب يحملون التحدي على هذا وهو التحدي
بالنظم المخصوص والفصاحة المخصوصة فيجب إذن أن يكون التحدي بالقرآن واقعا
بمجموع هذين الأمرين فيكون معجزا بهما أيضا المسألة الثالثة في الكرامات اتفقت
المعتزلة على المنع إلا أبا الحسين واتفقت الأشاعرة وغيرهم على التجويز إلا أبا إسحق
والدليل على جوازها ظهور خوارق العادات على مريم عليها السلام مع أنها ما كانت
نبية وكذلك على أصحاب الكهف مع أنهم ما كانوا أنبياء فإن قيل لم لا يجوز أن يكون
ذلك لنبي في ذلك الزمان أو لنبي يجيء بعد ذلك ثم إن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على الصحة
لكن معنا ما يدل على امتناعها وذلك بوجوه الأول أن المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص
ونعني بالإبانة أنه يجب أن يظهر على النبي بالدلالة القاطعة وبالتخصيص أنه إذا كثر وصار
معتادا فإنه لا يدل وإذا وجب أن يظهر على النبي وجب أن لا يجوز ظهوره على الولي وإلا
لوجب ظهوره عليه ولم يجب الثاني أن المعجز في حق النبي يدل وهو دال على وجود
النبوة وعدمه على عدمها كذلك وإلا لا يمكننا أن نقطع بعدم نبوة شخص أصلا
ولو كان كذلك فلا يصح ما ذكرتم الثالث أنه لو جاز الظهور على الأولياء لجاز الظهور عليهم

في السر إذ الغرض أن يسروا بإكرام الله تعالى لهم وذلك حاصل في الخفية ولو جاز ذلك فلا نعلم

عدم الظهور على النبي كونه ناقضا للعادة الرابع أن المعنى من كون الإنسان رسولا هو أنه
ظهر عليه من المعجزات ولو كان كذلك لكان ظهوره على الغير مناقضا الخامس لا شك أن
المعجز يظهر على النبي ليدل على نبوته فلو جاز ظهوره على الولي لغرض أي غرض كان لجاز
ظهوره على غير الولي من العوام لغرض كذلك وذلك لا يجوز السادس أنه لو جاز ظهوره
على غير النبي لجاز ظهوره على الكذاب لأنه لا يعرض التصديق في الرسالة ولو جوزنا ذلك
لما كنا نقطع بعدم ظهوره على الكذاب الغرض منه هو تصديقه وذلك يسد باب الاستدلال
بالمعجزات على الصدق السابع لو جاز ذلك لما كان يمكننا أن نقطع باستمرار شيء من
العاديات لاحتمال انقلابها عن مجاريها كرامة لولي فيلزم أن لا نقطع بعدم انقلاب
الجبال وانتثار الكواكب وذلك يفضي إلى السفسطة الثامن أنه لو جاز ذلك لوجب القطع
بصدق شهادة من شهد ذلك عليه لكن الشرع منعنا عن القطع على ما دلت عليه شهادات
الشهود فوجب امتناع ظهور المعجز على الأولياء التاسع لو ظهر المعجز على الصالح لوجب
العلم بمقتضى شهادته وحده لما أنه يدل على الصدق مثل ما يدل عليه كثير من الشهود لكنه
لا يجيزه الشرع على ما عرف العاشر أنه لو جاز ذلك لكان إذا ادعى الصالح على شخص شيئا وأظهر
من الخوارق ما يصدق دعواه فلا حاجة له إلى الشاهد لكن الأمة متفقة على أنه لا بد من الشاهد
فهذه الوجوه هي الوجوه المشهورة في هذا الباب والجواب قوله لم لا يجوز
أن يكون ذلك لنبي في ذلك الزمان قلنا لوجوه منها أن المعجز لا بد وأن يكون بحيث يستدل به على
الخصم وخوارق العادات في حق مريم عليها السلام كانت من الأمور الخفية وكل ما يكون
منها كذلك لا يصلح لأن يستدل به على الخصم فلا يصلح أن يكون معجزا ومنها أن زكريا عليه السلام
لم يكن عالما بتلك الكرامات لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها الآية وظاهر
هذه الآية يدل على أنه عليه السلام ما كان عالما بتلك الكرامات ولو كان كذلك لكان من المحال أن يكون
معجزة له عليه السلام أو لغيره ولأنه إذا جاز ذلك جاز أن الذي ظهر على موسى صلوات الله وسلامه عليه
ما كان معجزا له بل لغيره ومنها أنه تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر زكريا عليه السلام في أثناء
هذه القصة ولو كانت معجزة له لذكره لأن ذكر الدليل من غير بيان دلالته على المدلول
عديم الفائدة وأما في حق أصحاب الكهف فالأمر فيه ظاهر أيضا لما أن بقاءهم على السلامة
في تلك المدة الطويلة خارق للعادة فلو كان ذلك معجزة لنبي لوجب عليه إظهار ذلك وإشاعته بين الناس
حتى تقع الحجة به ولأنه من جملة ما لا يصلح أن يستدل به على نبوة أحد لما مر قوله لم لا يجوز
أن يكون ذلك لنبي يجيء من بعد

وذلك هو الإرهاص لنبوته ثم قلنا الإرهاص هو أن يحصل للرسول قبل رسالته بالكرامات
فأما إكرام غيره لأجل أنه سيجيء بعده ذلك فليس ذلك الأمن عنه من الكرامات ولأنه إذا جاز ذلك
لجاز في كل معجز يظهر على النبي أن يقال إنه لا يدل على صدقه لاحتمال أن يكون إرهاصاً لنبي
آخر يأتي بعده وذلك يبطل إثبات النبوة ولما الوجوه المذكورة من الشبه فنقول في
الأول منها لم قلتم إنه لما وجب ظهور الخوارق على الأنبياء عند جواز ظهورها عليهم وجب
أن يكون في جوده ولئن سلمنا ذلك لكن لا يجب فإنه إنما يجب على النبي لأن الله تعالى لما كلفنا أن نعرف
صدقهم مع أنه لا طريق لنا إلى ذلك إلا بالمعجز وأما الولي فلما لم يكلفنا أن نعرف ولايتهم
وأما في الثاني منها فنقول إن مدلول الخوارق هو التصديق في الدعوى إن حصلت تلك
الدعوى ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فإذن لا يلزم من عدم ظهورها على الأولياء
عدم ولايتهم فأما في حق الأنبياء فإنه يلزم لما بينا أنا كلفنا بمعرفة نبوته ولا طريق لنا
إلا ظهور الخوارق عليهم وأما في الثالث فنقول إنا وإن جوزنا ظهور الخوارق على الأولياء
إلا أنا لا نجوز انتهاء ذلك إلى حيث يصير انخراق العادة عادة وهذا من جملة ما لا بد لكم من
الاعتراف بصحته لأنكم تجوزون ظهور المعجزات على الأنبياء ثم إنكم لا تجوزون ظهورها
عليهم إلى حيث يصير انخراق العادة عادة فكذا هاهنا وأما في الرابع فنقول إن معنى كون
الإنسان رسولاً يجب أن يرجع إلى الرسالة لأنه مشتق منها لا من ظهور المعجز فإن مقتضى الوضع
الأول إطلاق اسم الرسول على كل من حمله الله تعالى أداء الرسالة إلى الخلق لكن اختص في
العرف بمن كلفه الله تعالى أداء الرسالة بلا واسطة آدمي وقد خرج من ذلك أنبياء بني آدم والملائكة
وأيضاً فالناس اتفقوا على أن المعجز دليل الرسالة فلو كان المرجع بالرسالة إليه لم يكن الشيء دليلاً
على نفسه وأما في الخامس فنقول لا يلزم من جواز الظهور على الولي لغرض أن يجوز على
الولي وإن كان الغرض معيناً على الخصوص إذا لم يكن معيناً وهذا ظاهر لظهور الفرق
بين الولي وغير الولي وأما في السادس فنقول لا نزاع في أن ظهور الخوارق عقيب دعوى
النبوة لا يكون إلا لأجل التصديق في تلك الدعوى لكن لا يلزم من احتمال ظهور الخوارق
لأجل غرض احتمال ظهورها على الوجه المخصوص لأجل غرض آخر وأما في السابع فنقول
إن هذا لازم عليكم أيضاً لأن العلم باستمرار العادات إذا كان يتوقف على العلم
بامتناع الكرامات ثم إن العلم بامتناع الكرامات لا يحصل إلا بالاستدلال فيلزم أن كل
من لم يعلم تلك الأدلة لم يعلم استمرار هذه العادات وإنه يفضي إلى السفسطة أيضاً وأما
في الثامن فنقول إنا لا نقطع بالصدق عند الشهادة لعلمنا بكرامته فأما إذا علمنا
بكرامته فلا بد من أن نقطع بصدق ذلك
وكما أنه يظهر عند القاضي بينته عادلة فكذلك
شهادته إذا علم بكرامته لكن العلم بها

متعذر وأما في التاسع فنقول إنه في حيز المنع لما مر أنه إذا علم أن صاحب كرامة كانت شهادته
بينة حتى يصح القضاء بها كما إذا عاين القاضي لكن الخلل في العلم بكرامته ولما تعذر ذلك
فلا يصح القضاء بشهادته وحده وبهذا خرج الجواب عن العاشر والله أعلم الأصل السابع
عشر في المعاد واعلم بأن معظم الخلاف في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة ولهم أصول يفرعون
شبههم عليها فيلزمنا أن نورد تلك الأصول ثم الخوض في المقصود فلهذا كان الكلام
في هذا الأصل على ثلاثة أقسام القسم الأول في المقدمات وفيه مسائل المسألة الأولى الجزء
الذي لا يتجزأ لا شك أن الأجسام التي نشاهدها قابلة للانقسام والانقسامات التي
يمكن حصولها فيها إما أن تكون حاصلة أو لا تكون وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية أو لا
تكون فيكون على أربعة أقسام الأول هو مذهب جمهور المتكلمين والثاني مذهب النظام
والثالث مذهب البعض من المتأخرين والرابع مذهب جمهور الفلاسفة ثم يكون الخلاف
بيننا وبين الفلاسفة في المقامين أحدهما أن الجسم مع كونه قابلاً للانقسام هل يعقل أن يكون
واحداً وثانيهما أن يستقل بكونه ولهذا هل يعقل أن يكون قابلاً للانقسامات غير متناهية
والمعتمد في أن يكون قابلاً للانقسام هو أن وجود الجسم إما أن يكون عين كونه جسماً
أو داخلاً فيه أو خارجاً عنه فإن كان الأول أو الثاني لزم أن يكون بتفرق الجسم إعداماً له
وذلك محال وإن كان الثالث كان الوجود حالاً صفة قائمة والعرض يجب في المحل إلا
إذا كان ذلك المحل متعيناً في نفسه متميزاً عن غيره ولا يعقل من وجوده إلا تعينه في
نفسه وتميزه عن غيره فيلزم أن يكون قيام الوجود بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً
ثم الكلام في ذلك الوجود نحو الكلام في الأول ويلزم التسلسل وذلك محال وبتقدير
إمكانه فلا بد وأن ينتهي الأمر إلى وجود قائم بالذات لا بواسطة وجود آخر وإلا لم
يكن الذات متصفة بالوجود وهو المطلوب وأما المعتمد في امتناع كون الجسم قابلاً
لانقسامات غير متناهية فوجوه الأول لو كان الجسم قابلاً للانقسامات غير متناهية
لكانت الحركة قابلة لذلك وذلك لأن الجسم إذا كان منقسماً أبداً كان كل مساو له مفروض
فيه منقسماً أبداً وإذا كان كذلك فلنفرض حركة نفرض على مسافة فإنها إلى نصف تلك المسافة
ثم نصفها إلى الآخر بتلك المسافة فإذن لو كان الجسم منقسماً أبداً لكانت الحركة منقسمة أبداً
وذلك محال فإنا نعلم بالضرورة أن قدراً من الحركة موجود والحاضر سواء كانت الحركة موجودة
من حيث هي الحركة أو لا تكون وذلك القدر غير منقسم وإلا كان الحاضر منقسماً لكانت النهاية
منقسمة وذلك محال ولما لم يكن القدر الحاضر من الحركة منقسماً وعند انقضاء ذلك الجزء لا بد وأن
يحصل جزء آخر

فلو كان كذلك عن الحاضر إلا وقد حصل صورة بأنها بانها كان منقسماً ع

368

يكون حاله كذلك فسكون الحركة من اول المسافة الى اخرها مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل الانقسام
وهذا هو الذي ذهب اليه المتكلمون وان قيل لا نزاع في انه كان الجسم منقسما الى ثبت الحركة منقسمة
لكن لم قلتم بان ما يكون موجودا من الحركة فذلك غير منقسم واما قوله ان قدرا من الحركة موجود
في الحال فنقول لفظ الحركة يطلق على امرين احدهما قطع المسافة وثانيهما موافاة الحدود واما
قطع المسافة فمعناه ان المتحرك اذا تحرك من اول المسافة الى اخرها فقد قطع تلك المسافة فيكون
حركته قطع المسافة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الخارج لان هذا القطع لا يمكن ان
يتوهم وجوده الا عند انتهاء المتحرك الى اخر المسافة وذلك انتفاء الحركة واما موافاة الحدود
المفترضة في المسافة فهي ان المتحرك ما دام يكون على مبدأ المسافة فانه لا يكون متحركا واذا حصل
في نهاية المسافة فقد عدمت الحركة فهو اذن انما يكون متحركا بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا
مطلقا بل بشرط ان يكون بحيث لا يفرض آن من الآنات الا وهو يكون في حد اخر من الحدود
المتوسطة بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه فهذا التوسط على
هذا الوجه هو امر يوجد في الحاضر وانه امر واحد بالذات يكون باقيا بعينه ما دام الجسم
يكون متوسطا بين ذلك المبدأ والمنتهى فظهر ان الحركة على المعنى الاول غير موجودة في الخارج
وعلى المعنى الثاني موجودة في الخارج وحاصلة في الآن ولكنها باقية بعينها في جميع مدة كون
الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى ثم انا سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الجسم غير قابل لانقسامات
غير متناهية لكن هاهنا ما يدل على بطلان ذلك وذلك بوجوه الاول انا اذا فرضنا جزءا بين جزءين
فالمتوسط اما ان لا يمنعهما عن التلاقي او يمنعهما والاول محال والثاني هو القول
بالتجزي الثاني انا اذا فرضنا خطا من ثلاثة اجزاء ثم وضعنا على طرفيه جزءين فاذا تحرك كل
واحد منهما الى التلاقي فلا بد وان يلاقي نصف كل واحد منهما نصف كل واحد من الاجزاء الثلاثة
في الخط وذلك لا يمكن بدون الانقسام الثالث اذا فرضنا خطا من ثلاثة اجزاء والخط الاكبر
الاول ينتصف بنصفين متساويين فهذا الخط يكون منتصفا كذلك وذلك لا يمكن الا وان
يكون المتوسط متجزيا الرابع اذا ركبنا سطحا من اربعة اجزاء يكون ذلك السطح مربعا
لا محالة فالقطر في هذا المربع وهو الخط المستقيم من زاوية الى زاوية لا يخلو من ان يكون
مساويا للضلع وذلك محال لان الضلع جذر اربعة والقطر جذر ثمانية بحقيقة شكل العروس
من كتاب اوقليدس او لا يكون مساويا وانه محال ايضا فانه يلزم منه ان يكون الاخر
متجزيا الخامس اذا غرزنا خشبة في الارض عند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل لا محالة
وكلما ازداد ارتفاع الشمس انتقص ذلك الظل بالضرورة فاذا فرضنا الارتفاع بمقدار جزء
فاما ان ينتقص من الظل بالضرورة

من ذلك المقدار او دونه وذلك محال فانه يلزم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك وذلك لا يمكن او لا ينتقص
من ذلك المقدار بل اقل منه لا محالة وذلك مما يوجب التجزية السادس اذا كان للفرجار ثلاث
شعب مثلا فالشعبة الخارجة اذا قطعت جزءا فالمتوسطة منها اما ان قطعت مثل
ذلك وذلك محال لانه يلزم منه ان يكون محيط الدائرة مساويا لتلك الدائرة او اكثر منه وانه
محال ايضا والا يلزم ان يكون زائدا عليها او اقل وحينئذ يتحقق المطلوب السابع
ان النملة اذا تحركت على الرحى مخالفة لحركة الرحى فانه لا يخلو ان يكون حركتها ابطأ بالنسبة
الى حركة الرحى فلو تحركت الرحى جزءا فحركة النملة اما ان تكون مثل تلك الحركة وذلك محال او اقل
منها وانه مما يحقق المطلوب الثامن انه اذا كان ممكنا فاما ان يمكن حصول الدائرة من خط
مركب من تلك الاجزاء وذلك محال فانه يلزم منه ان يكون ما هو باطن الدائرة كمساحة ظاهرها
وذلك لا يمكن بشهادة الحس والعقل او لا يمكن وانه محال ايضا فانه يلزم منه ان لا يمكن حصولها
على جسم مشتمل على الخطوط الاربعة المركبة من تلك الاجزاء وذلك من جملة الممكنات بل من جملة
الواجبات التاسع اذا وضعنا عمودا من اسفل الجدار الى اعلاه بحيث يكون كل واحد منها
مقدار عشرة اجزاء غير متجزية فاذا جررنا من اسفله جزءا او جزءين وجب ان يكون الذي يتحرك
من اعلاه اقل من جزء وانه مما يوجب التجزية العاشر انه اذا وضع على الجدار بحيث يكون كل
واحد من ضلعي الجدار والسطح خمسة اجزاء كان ذلك الخط حين حصل بشكل العروس جذر
خمسين سبعة وشيء من جزء فيلزم ان يكون الجزء متجزيا وهو المطلوب ثم في مواضع العروض ونحوه على
المدار طرق كثيرة نعرفه بالتأمل بعد الاطلاع على واحد منها والجواب قوله لفظ الحركة
يطلق على امرين قلنا نحن لا نتعرض للفظ الحركة حتى يجب علينا الحجة فيه بل
نتعرض لامر محسوس معلوم بالضرورة وهو انتقال الجسم من حيز الى حيز وهذا
من جملة فالامحال لا انه لا وجود له في الخارج وانه لا يمكن ان يكون باقيا بعينه من
اول المسافة الى اخرها اذ الكل دون الواحد وذلك لا يمكن ان يكون باقيا ولما لم يكن
باقيا بعينه فلا بد وان يكون متواليا متعاقبا فلو كان كل واحد منها منقسما
لزم ان يكون حصول اجزاء على البعض فلا يكون الحاصل حاصلا هذا خلف وان لم يكن
منقسما فهو المطلوب وعندنا ان التفصيل الذي ذكروه لا يكون نافعا الا ان الحركة
بمعنى التوسط لما لم يكن موجودا في الخارج فلا تعلق لها بما ذكرناه واما الحركة بمعنى الموافاة فحاصل
كلامهم فيها انه شيء واحد بالعدد باق من اول المسافة الى اخرها وهو بين انه غير معقول
واما المعارضات التي هي ذكرها فانا وان وجدت جزءا فيه فقد وجدت في مقابلتها
مثلها ايضا ولهذا

ذهب كثير من العقلاء الى التوقف في هذه المسألة كأبي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وعدها
ولنذكر من تلك الوجوه ما يكون من الوجوه المشهورة وبالله التوفيق اما الاول فقد مر
ذكره من قبل واما الثاني فنقول الكرة الحقيقية اذا وضعت على سطح مستو فان الحقيقة
فموضع الملاقاة اما ان يكون منقسما اولا يكون والاول باطل فانه اذا انقسم فهو
منطبق على السطح المستوي فيكون مستويا فيكون في الكرة سطح مستو ثم اذا زالت الملاقاة
من ذلك الموضع الى موضع اخر كان ذلك الموضع ايضا سطحا مستويا فيلزم ان تكون الكرة مضلعة
وذلك محال اذ الكرة الحقيقية عبارة عن جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط
المستقيمة من تلك النقطة الى المحيط متساوية ولو كانت الكرة مضلعة فلا يمكن ان يكون كذلك والثاني
يكون منقسما وان لم يحصل من انضمامه الى امثاله الجسم فيحصل المطلوب فان قيل هذا
الدليل على اثبات الكرة وذلك في حيز المنع ولا نسلم انها ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة لكن
لا نسلم انها اذا كانت ممكنة كانت موجودة بل لا يكون موجودة اذ هي من الامور الوهمية والامور
الوهمية وان كانت معتبرة في المباحث الرياضية فلا يكون معتبرة في المباحث الطبيعية وعلى
هذا في السطح المستوي ثم ان سلمنا ذلك وسلمنا ان موضع الملاقاة غير منقسم لكن لم قلتم
انه يجب ان يكون متحيزا ولم لا يجوز ان يكون عرضا كما ذهب اليه الفلاسفة من ان النقطة
شيء لا يتجزى وهي عرض والجواب قوله لا نسلم ان الكرة ممكنة قلنا قد مر من قبل ان
الجسم البسيط اذا خلي وطباعه يصير كرة كالماء اذا رمي في الهواء سلمنا قوله سلمنا انها ممكنة
لكن لم قلتم انها موجودة قلنا لا شك ان العالم موجود وانه كرة حقيقية ثم انها اذا كانت
ممكنة فلا حاجة بنا الى العلم بوجودها وكذلك بوجود السطح بعد علمنا بكونه ممكنا فان
كل ما كان ممكنا كان فرض وجوده فرض ممكن فلا يلزم منه المحال والا لا يكون ممكنا
ولما كان وجود الكرة المفروضة والسطح المفروض ممكنا يلزم من فرض وجودهما القول
بالجزء قوله لم لا يجوز ان يقال ان موضع الملاقاة عرض قلنا لما بينا انه
شيء يلزم من انضمامه الى امثاله العظم والمقدار وذلك لا يكون عرضا فاعتبر بما عرفت فان ما
يتعلق بصحة الكرة واثباتها من ذلك يجيء الوجود الاعتباري ولا حاجة بنا الى ان ندعي وجودها
وجودا حقيقيا واما الثالث فاتفقت الفلاسفة على ان النقطة شيء ذو وضع غير منقسم
فهذا الشيء اما ان يكون حالا في محل اولا يكون فان كان الاول فمحله اما ان يكون منقسما اولا
والاول باطل لان الحال في المنقسم منقسم بالضرورة فيتعين الثاني منهما وانه اما ان يكون عرضا
اولا يكون والاول باطل اذ الكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل والثاني هو المطلوب وان كان
الثاني وهو ان لا يكون حالا

حالا في محل فلابد وان يكون قائما بذاته جسما وهو الذي يسمى بالجزء فان قيل لم قلتم ان النقطة
امور ثابتة والنقطة عبارة عن نهاية الخط ونهاية الشيء عبارة عن عدم ذلك الشيء فانه الامر 370
ان يقال انها من الامور الثابتة عند الفلاسفة واصحاب علم الهندسة ولكن البحث عنه في
المباحث العقلية على الاتفاق غير جائز ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم انها غير قائمة بالمنقسم
ولم لا يجوز حلولها في المنقسم واتفقت الفلاسفة على ان الحال فيه قد يكون سارٍ في المحل
كاللون مثلا وقد يكون هذا الحلول يقتضي الانقسام وقد لا يكون كالاضافة فان
حلولها في المضافات لا يقتضي الانقسام والجواب قوله النقطة امر عدمي قلنا
لا نسلم بل هي امر وجودي ذات وضع مبدأ فان من الخطوط لا يمكن ان يكون امرا عدميا
وذلك هو النقطة قوله لم قلتم انها لا يكون منقسما قلنا انها اذا كانت منقسمة كانت النهاية
حاصلة واما ان الحال في المنقسم منقسم فظاهر لما ان الاشارة الى كل جزء من اجزاء المحل
لا يكون هي بعينها الاشارة الى جزء من اجزاء الحال واما الاضافة فانا لا نعترف بوجودها
فلا يلزمنا ما ذكروه واما الرابع فانا اذا فرضنا دائرتين متقاطعتين على نقطتين
وفرضنا احدهما ساكنة والاخرى متحركة مثل دائرة معدل النهار مع دائرة الافق فاذا
تحركت دائرة معدل النهار دورة واحدة بتمامها فانه لابد وان يلاقي تلك النقطة من الافق
جميع اجزاء معدل النهار اذ لو كان من معدل النهار شيء ما لاقته تلك النقطة لزم
يلزم منه وقوع الطفرة وذلك باطل بالضرورة فيكون معدل النهار مركبا من النقط
وذلك هو نقيض القول بالجزء واما الخامس فانا نرى جسما قد تحرك بعد ان لم يكن متحركا
فالموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة من المسافة اما ان يكون منقسما اولا يكون والاول باطل
لان مبدأ الحركة اما ان يقع على القسمين معا دفعة واحدة وذلك محال لان الجسم الواحد
في الان الواحد لا يتحرك الا عن مبدأ واحد واما ان يقع في القسم الاول ثم في القسم الثاني
فيكون مبدأ الحركة هو القسم الاول واما ان يقع في القسم الثاني فقط ووقع في القسم
الاول وحينئذ يلزم اخراج القسم الاول عن ان يكون موضعا لمبدأ الحركة هذا خلف فهو
قسمة اذا اي موضع مبدأ الحركة وذلك لا يمكن ان يكون منقسما فهو غير منقسم وذلك هو
القول بالجزء عرضا كان ذلك او لا يكون كما مر واما السادس فانا اذا فرضنا خطا
قائما على خط اخر وفرضنا ان ذلك الخط القائم يتحرك من موضع الى موضع اخر على
ذلك الخط فلابد وان يلقى المتحرك بطرفه جميع اجزاء الذي تحركه وطرفه غير منقسم والا لا
يكون طرفا فكذلك جميع اجزاء ذلك الخط وحينئذ يتحقق المطلوب واما السابع فهو ان الخط
لا يماس خطا اخر الا بطرفه والطرف

متقطع والنقطة غير منقسم على ما عرفت موضعه المماسة غير منقسم وانه مما يحقق القول
بالجزء واما الثامن فلان موضع التقاطع من الخطين لا يكون منقسما والا لكان
احدهما منقسما بالعرض وذلك محال لان الخط عبارة عن امتداد لا عرض له واما
التاسع فهو ان الخط لا يكون الا ويمكن ان يفرض بين اجزائه حد مشترك وذلك غير
منقسم والا لا يكون مشتركا فانه اذا كان منقسما كان نصفه من جانب ونصفه من جانب
اخر واما العاشر فالخط المتناهي اذا كان واقفا كان ما ينتهي به الخط واقفا
لا محالة وذلك غير منقسم والا لكان ما ينتهي به الخط جزءا منه لا هو وذلك محال
المسئلة الثالثة في الخلاء والمعنى المشهور للخلاء هو ان يكون حيث انه لا امتلاء به
ولا يكون بينهما ما يلاقيانه والدليل على جوازه لكنا اذا وضعنا سطحين مستويين
بحيث يلاقي كل نقطة احدهما كلية الاخر ثم رفعنا احدهما عن الاخر دفعة حتى يرتفع جميع
الجوانب كذلك فيتحقق الخلاء في الوسط مدة ما يخرج الجسم من الاطراف الى الوسط
لا محالة ولا يقال لم لا يجوز ان يحدث بينهما جسم عند اول الارتفاع حتى
لا يحصل الخلاء لانا نقول اما اولا فلانه مبني على صحة الملاء سفه واما
ثانيا فلان تحرك اجزاء ذلك الجسم يتوقف على ارتفاع احدهما عن الاخر فلو توقف
صحة ارتفاع احدهما عن الاخر على الاحداث لزم الدور ثم من اللوازم ان نفرض كل واحد
من السطحين على وضع لا يمكن ان يكون لواحد منهما اجزاء كما في الاجسام المحيطة بتلك المسام
حتى يمكن حدوث الجسم في الوسط متقاربا للارتفاع فان قيل هذا انما يتم اذا كان مثل هذين
السطحين ممكنا فنقول انه من الاجسام الممكنة بالضرورة فان من الاجسام ما لا مسام له اصلا
لتخلخله صلابته واما نفاة الخلاء فقد احتجوا بامور الاول كل خلاء ممسوح مقدار
وكل ما كان كذلك فهو امر موجود بيان الاول ان الخلاء من حيث هو الخلاء يحتمل
بالذراع مثلا ولا يحتمل اخر وبيان الثاني ان العلم الضروري قائم بان النفي المحض يستحيل
ان يكون بعضه ازيد من البعض او اطول منه فثبت انه موجود وهو قابل للمقدار اما
لذاته واما لمحله واما الثاني فنقول فان كان الاول كان الخلاء متقدرا لذاته الا ان الجسم كان للمقدار
لا يكون الا في الجسم فيكون الخلاء ملاء وان كان الثاني كان محله الخلاء والمقدار حالا في الجسم
فيكون الخلاء كذلك فيكون ملاء وان كان الثاني كان محله المقدار حالا فيه وما يحل فيه المقدار فهو جسم
فالخلاء جسم فيكون ملاء وذلك محال الثاني لو كان الخلاء واقعا لما ثبتت الحركة فيه لان ... ولكن
محال بيان الشرطية انا نرى ونشاهد انه كلما كان الجسم المتحرك فيه ارق كان سرعة وقبوله للحركة اتم

وكلما كانت المعاوقة اقل كانت الحركة اسرع فلو قدرنا خلاء في زمان الحركة لكان فيها زمان الحركة
في المسافة المذكورة بخصوصه فلو قدرنا ملاء ارق من الماء بحيث يكون نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة
زمان الحركة في الخلاء الى الحركة في الماء وجب ان يقع الحركة فيه في مثل زمان الخلاء فيجب
الحركة فيها في الخلاء فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق هذا خلف ولما بطل هذا وجب وقوع
الحركة في الخلاء لا في زمان وذلك ممتنع فان كل حركة فهي على مسافة فهي الى نصفها تقع في طرف اقل
من المدة التي يقع كلها فيها فان كل حركة فلا بد من وقوعها في زمان الثالث ان الجسم لا يمكن
ان يتحرك في الخلاء وان يسكن فيه فيكون وجوده محالا وانما قلنا وذلك لان الحركة اما طبيعية
واما قسرية واما ارادية اما الطبيعية فلا يمكن في الخلاء لانها لا يتحقق الا عند اختلاف الجهات
وكذلك القسرية والارادية على ما عرفت ولا مجال لاختلاف الجهات في العدم الصرف وعلى هذا
لا يسكن فان سكونه في حيز معين اما بالطبع او بالقسر او بالارادة ولا بد في الكل من ان يكون
لامتيازه عما عداه وذلك في الخلاء الصرف محال الرابع انه اما ان يكون متشابها او لا يكون والاول
محال والثاني منها لاستحالة ابعاد غير متشابهة متشابهة الاول ذلك شكل وتشكله لا يمكن ان يكون
لذاته والا لكان شكل الجزء مساويا لشكل الكل بل لا بد من ان وحينئذ يلزم ان يصح عليه الاشكال وكل ما كان
كذلك كان جسما فالخلاء كذلك الخامس انه لو وجد الخلاء بين السماء والارض لكان من الواجب ان لا يصعد
الحجر المرمي الى فوق بعد وصوله الى سطح الفلك اذ المانع للقوة الحاصلة فيه هو مصادمات الهواء
وذلك في الخلاء محال والجواب المشهور عن الاول انا لا نسلم ان هناك امرا يقبل الزيادة والنقصان
بل هنا كما في حصول ما لو حصل لكان قابلا للزيادة والنقصان وعن الثاني انه مبني على ان
الاجسام انما تتحرك لقوى فيها وان كنا فرض الاجماع مانع عن التزمه ونحن قد ابطلنا
القول بالقوى وبينا انه لا مؤثر الا قدرة الله تعالى وعن الثالث انه يرجع الى ان اختصاص الجسم
بالحيز المعين يمتنع الا اذا كان ذلك الحيز مخالفا لغيره وذلك ممنوع فانا قد بينا ان الفاعل يمكنه
ترجيح احد المثلين على الاخر لا لمرجح وايضا فاختصاص بعض اجزاء النار بمماسة سطح الفلك
دون البعض اذا لم يقتض اختلاف اجزائها في الطبع فلم لا يجوز مثله في حيز وكذلك
وعن الرابع انا قد بينا ان الخلاء لا وجود له اصلا فالقول بانه يكون متشابها او لا متشابها فيه خطأ
صرف وعن الخامس قد بينا ان صعود الحجر وعوده ليس الا من فعل الله تعالى وحينئذ يسقط
ما ذكرتم ثم ان سلمنا ذلك لكنا لا ندعي خلو ما بين السماء والارض بالكلية بل ندعي ان هناك هواء وفيما
بين اجزاء الهواء خلاء فيجب ان يكون تلك الاجزاء الهوائية كافية في ابطال تلك القوة فلا حاجة
الى ما ذكرتم فهذه الاجوبة كلها ضعيفة ثم هذه الوجوه كلها في الخلاء داخل العالم واما في الخارج
فذلك محال لان الخلاء من لواحق المقادير

ولم يوجد في الخارج شيء من المقادير المسألة الثالثة في حقيقة الإنسان هذه الحقيقة اما ان
يكون جسماً أو جسمانياً أو مجموعهما أو لا جسماً ولا جسمانياً ولا مجموعهما وهذا الأخير هو مذهب
الفلاسفة وذهب إليه أبو الحسين الحليمي والإمام الغزالي وأبو القاسم الراغب والمقصود من هذا
الفصل إيراد أدلة الفلاسفة وقدح من يخالفهم فيها وهم قد تعلقوا بأمور أولها أن العلم بالله تعالى
وبكل ما لا يمكن الانقسام عليه إما أن يكون قابلاً للانقسام وإما أن لا يكون فإن كان فإما أن يكون
لكل جزء من ذلك العلم علم بذلك المعلوم أو لا يكون فإن كان فإما أن يكون كل جزء من أجزاء ذلك العلم
متعلقاً بكل ذلك المعلوم وحينئذ يلزم أن يكون جزء العلم مثل الكل أو لا يكون بل يكون متعلقاً بجزء
من أجزائه وحينئذ يلزم انقسام ذلك المعلوم وإن لم يكن فعند اجتماعها إما أن يحدث علم متعلق
بذلك المعلوم وحينئذ يكون العلم المتعلق بذلك المعلوم هو ذلك الحادث أو لا يحدث وحينئذ
لا يكون هناك علم متعلق بذلك المعلوم أصلاً فثبت بهذا أن العلم المتعلق بالأمور التي لا تقبل
الانقسام لا يكون قابلاً للانقسام لكن الجسم أبداً قابل للانقسام فلا يمكن أن يكون محلاً لذلك العلم
وإلا لكان ذلك العلم منقسماً وثانيها أن التعقل يستدعي حصول صورة المعقول في العاقل بدليل
أنا نعقل الشيء مع كونه معدوماً في الخارج ونميز بينه وبين غيره والتميز في العدم الصرف محال
فلا بد من وجود ذلك وذلك لا يكون موجوداً في الخارج فيكون موجوداً في الذهن وإذا ثبت
ذلك فنقول إنا إذا عقلنا الإنسان الكلي فذلك الإنسان الكلي لا بد وأن يكون مجرداً عن جميع
اللواحق الشخصية وإلا لا يكون مشتركاً بين الكل والمعقول لا بد وأن يكون حاصلاً في العقل
لما مر فيكون ذلك الإنسان المجرد حاصلاً في العقل فمحله وهو العقل لا يمكن أن يكون جسماً
أو جسمانياً بل هو جوهر مجرد عن جسم وجسماني وهو المطلوب وثالثها أن كل قوة عاقلة
فهي قوية على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوية على أفعال غير متناهية
فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية أما المقدمة الأولى فظاهرة وأما الثانية فمقدمة بيانها
في فصل إثبات العقول ورابعها أن القوة العاقلة لو كانت حالة في محل جسماني مثل
قلب أو دماغ لكان يجب أن تكون القوة العاقلة تدرك لذلك المحل أبداً أو لا تدركه أبداً والقسمان
باطلان لأنا ندرك القلب والدماغ في بعض الأوقات دون البعض وأما الشرطية فلأنه لا بد
في الإدراك من حصول صورة هذه المدرك فحصول تلك الصورة إن كان كافياً في إدراك القوة العاقلة
وجب أن يدوم إدراكها وإن لم يكن وجب أن يدوم عدم إدراكها لكن كل ذلك باطل وخامسها
القسمين فثبت أن لا تكون جسمانية وخامسها أن القوة العاقلة تدرك ذاتها وإدراكها لذاتها
إما أن يكون لأجل ثبوت ذاتها لذاتها أو لأجل صورة مساوية لذاتها في ذاتها والثاني باطل لاستحالة

الجمع بين المثلين فتعين الأول وذلك إنما يتحقق إذا كانت القوة العاقلة غنية عن محل تحل فيه
وإلا لكانت موجودة لا لذاتها بل لذلك المحل وسادسها أن القوة العاقلة غنية في فعلها
عن الجسم وكل ما كان غنياً في فعله عن الجسم كان غنياً في ذاته عن الجسم بيان المقدمة الأولى أنها في
إدراكها لذاتها وفي إدراكها لإدراكها لذاتها وفي إدراكها لآلتها لو احتاجت إلى آلة لتخلل
التسلسل بيان المقدمة الثانية أن وجود الشيء جزء من موجوديته وما يحتاج إليه جزء حقيقة الشيء فلا بد
وأن يحتاج إليه حقيقة ذلك الشيء فلو كانت القوة العاقلة محتاجة في وجودها إلى المحل لكانت
موجوديتها المتقومة بوجودها محتاجة إلى ذلك الشيء فلما لم يكن في موجوديتها حاجة إلى الآلة وجب
أن لا يكون في وجودها حاجة إلى تلك الآلة وسابعها أن القوة العاقلة لو كانت جسمانية لضعفت
بضعف البدن لأنها إذا كانت محتاجة إلى الجسم كان وجودها وكمال وجودها متوقفاً
على وجود ذلك المحل وعلى كمال وجوده وكل ما يكون كذلك فإنه يجب ضعفه عند ضعف محله
ثم من المعلوم أن لا يكون كذلك بل الأمر على العكس فإن القوة العاقلة تقوى بعد الأربعين
مع أن البدن آخذ في الانحطاط وثامنها أن القوى الجسمانية تكل بتكرر الأفعال والقوة العاقلة
تقوى بذلك الفكر والإنسان كلما كان أكثر مواظبة على الدرس كان أقوى على الفهم وتاسعها
أن القوة الجسمانية لا تدرك الضعيف بعد إدراكها القوي ألا ترى أن البصر لا يدرك الذرة
عند إدراك الشمس والأمر في القوة العاقلة على العكس وعاشرها أنا نتخيل جبلاً من ياقوت
وبحراً من زئبق ونميز بين هذا وبين ذلك فيكون ذلك موجوداً لكنه لا يكون موجوداً في الخارج
فيكون موجوداً في الذهن ولا يمكن أن يكون محله جسماً أو حالاً في الجسم لاستحالة انطباع الكبير
في الصغير فيكون ليس بجسم ولا جسماني وهو العقل الأمر كذلك بل بما يدل على أن النفس غير
البدن غير ما هو فيه مما كان البدن دائماً في التحلل والتغير والتبدل دون النفس وكذلك
منها ما يدل على أنها غير الجسم فسماه الإنسان بعد ذكر مراتب الجسمية ومخالفة الإنسانية
وما نشأ ذلك عن باقي المراتب المخالفة مما دل أن ماهية الإنسان ليست مجرد جسميته وأيضاً
أن الإنسان قد ينسى غفلته عن ذاته ولا ينسى غفلته عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة وهذا
من جملة ما يعلمه كل واحد في ذاته ومن المعلوم أن ما يكون معلوماً غير ما لا يحتمل أن يكون
معلوماً وأيضاً ما يدل على أن حقيقة الإنسان غير المزاج هو أنك مثلاً إن شئت أن تدرك أن ينفعل
عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لكان إذا انفعل بطل الكيفية المزاجية الأولى وحدثت كيفية
مزاجية أخرى فالكيفية الأولى لا تكون مدركة لما أن المدرك يكون باقياً عند الإدراك والكيفية الأولى
غير باقية والكيفية الثانية أيضاً غير مدركة لأن المدرك لا بد وأن ينفعل والشيء لا ينفعل عن نفسه
وأيضاً أنه نفس المزاج

قد يكون مانعا عن مقتضى النفس كما في الرعشة فان هذا يقتضي التحريك الى الجانب وذلك يقتضي الجانب الاخر
فلو كانت النفس هي المزاج الحار قد صدر عنها اثران متضادان وذلك محال فهذا هو
الملخص من حاصل كلامهم في النفس بعد حذف الزوائد والجواب عما تمسكوا به اولا
انه لا نزاع في ان العلم بما لا يكون محلا للانقسام لا يحل في المنقسم لكن لا نسلم ان الجسم محل للا
نقسام ابدا ونحن قد طولنا الكلام وبينا ان الجسم منقسم ابدا لكن لا نسلم ان الحال
في المنقسم يجب ان يكون منقسما بالانقسام فان النقطة عرض لا ينقسم بانقسام المحل ولا يقال
هذا انما هو اذا كانت امرا موجودا لكن لا نسلم انها امر وجودي فانا قد تكلمنا في مسئلة الجزء
على انها امر وجودي وكذلك الوحدة فانها عرض قائم بالجسم مع انه لا يمكن انقسامها بانقسام محلها
وكذلك الاضافة فانها من الامور الموجودة عندهم مع انه لا يمكن انقسامها بانقسام محلها والجواب
عما ذكروه ثانيا ان نقول انا قد بينا فيما سبق ضعف الادلة الدالة على ان القول بان المعقول يجب حصوله
في العاقل قول قد يعارضه الادلة فيه فلا يمكن القطع به ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان الصورة
الكلية الحاصلة في العقل مجردة عن العوارض الشخصية وكيف وانها تتصف بعوارض مخصصة
من حلولها في النفس المخصوصة وحدوثها في وقت مخصوص وعدم قيامها بنفسها ولئن قال
المعنى بكونها مجردة ان تلك الصورة نظرا الى ماهيتها مع قطع النظر عن هذه العوارض يكون
مجردة عن جميع اللواحق فنقول لم لا يجوز ان يكون تلك الصورة حالة في الجسم ثم انها تكون
مجردة على معنى انها بالنظر الى حقيقتها مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها بسبب حلولها
في الجسم يكون مجردة عن جميع اللواحق ولهذا ان قول يقولوا انه وجد في العقل صور
مجردة كلية كلام ركيك لان الصورة الموجودة في العقل لها في نفسها تعين وتشخص وذلك
المعنى يستحيل ان يكون مشتركا فيه بين الاشخاص الانسانية وكيف وقد كانت الصورة الموجودة
في العقل عرضا حالا في المحل والاشخاص الموجودة في الخارج جواهر قائمة بانفسها بل التحقيق ان
الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما
به الامتياز وللانسانية المشترك فيها عرض لها الكل واحد منها من الخصوصية فالانسانية اذا اخذ
مشترك فيه مجرد عن العوارض والعلم المتعلق بها يقال له انه كلي مجرد على
طريق المجاز والجواب عما ذكروه ثالثا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على الفعل
فضلا عن ان يكون قوية على افعال غير متناهية وكيف والتعقل عبارة عن قبول النفس
علما وهذا انفعال ليس بفعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على القوى الجسمانية
ثم ان سلمنا انها تقوى على الفعل لكن ما المعنى من قولكم انها تقوى على افعال غير متناهية

ان عنيتم انها تقوى على ان يفعل في الوقت افعالا غير متناهية فهذا ممنوع فان الذهن لا يمكنه
ان يتوجه الى معلومات كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا ينتهي الى مرتبة الا وتكون قادرة
بعد ذلك على الفعل فالامر في القوى الجسمانية كذلك ثم ان سلمنا انها تقوى على افعال غير متناهية
فلا نسلم ان القوة القوية على افعال غير متناهية يمتنع ان يكون جسمانية والكلام فيه قد مضى
في فصل العقول وان صح كلامكم بعد ذلك فينتقض بالنفوس الفلكية فانها عندهم قوى جسمانية
مع انها تقوى على حركات غير متناهية لا يقال النفوس وان كانت جسمانية الا انها لما يفيض
عليها من تاثيرات العقل المجرد صارت قوية على افعال غير متناهية لانا نقول ايجاد ذلك
فلم لا يجوز في النفوس الناطقة ان يكون جسمانية الا انها لدوام فيض المفارقات عليها تكون قادرة
على افعال غير متناهية والجواب عما ذكروه رابعا ان ذلك مبني على ان التعقل نفس
حصول المعقول للعاقل ونحن قد بينا بالادلة القاهرة فساد هذا الاصل بل العلم حالة
اضافية فجاز ان يحصل تلك الحالة للقلب او للدماغ مع نفسها فيدرك القلب او الدماغ نفسها
وتارة لا يحصل فلا يدرك ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان ادراك القلب او الدماغ
لنفسه لاجل حصول صورة اخرى وليس ما يلزم منه اجتماع المثلين فيقول هذا ضعيف
لان كل احد يعلم بالضرورة ان الصورة الحاصلة في النفس من الانسان تشبه حالة الانسان
وكيف يمكن ان يكون العرض الحال في المحل الذي لا يمكن ان يشار اليه مثلا للانسان المحسوس القائم
بنفسه واذا ثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان يكون مساوية لذات ذلك المعقول ثم يلزم
ان يكون الصورة التي تحصل من القلب عند ادراكه لنفسه مثلا للقلب فلا يلزم اجتماع المثلين
ثم ان سلمنا ذلك لكن مثله في الماهية او فيها وفي جميع العوارض اما في الماهية فمسلم واما فيها وفي
العوارض فلا فان الصورة القلبية الاولى حالة في ذات القلب وهي جزء من ماهية القلب ومتعلقة بعلم
في الوجود والدوام واما الصورة الثانية فهي حالة في القوة العاقلة الحالة في القلب العاقل يكون
غنيا عن تلك الصورة بماهيته ووجوده واذا كان كذلك فقد اختصت احدى الصورتين بعوارض
لم توجد في الاخرى فلا يلزم ارتفاع الاثنينية عن هاتين الصورتين فلم قلتم ان اجتماع
المثلين على هذا الوجه محال والجواب عما ذكروه خامسا ان تعقل القوة العاقلة لذاتها
عبارة عن حصول حالة اضافية لها مع ذاتها فلا يلزم من تجرد ادراكها لنفسها اجتماع المثلين
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تعقلها لذاتها لاجل حدوث صورة اخرى وتقرير هذا
الكلام قد مر من قبل والجواب عما ذكروه سادسا ان قولهم ان القوة العاقلة غنية
في فعلها عن الآلة ان عنوا به ان الانسان يمكنه ان يعلم ذاته ويعلم كونه عالما بالمعلومات ويعلم
قلبه ودماغه فلم قلتم

انه يلزم من علمه بهذه الاشيا ان لا يكون ذاته جسما ولا جسمانيا وان عنوا به شيا اخر فلا بد من
تلخيصه لكي حتى يمكننا ان نتكلم عليه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان ما يكون غنيا في اثر من
اثاره عن الجسم وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم الا يرى ان النفوس الفلكية احتياجها الى المحل غير
محتاج الى المحل الا يرى ان لا يحتاج الى المحل الا بعد حصوله في المحل وذلك باطل فبطل ما قالوه
والجواب عما ذكروه سابعا انا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين بل انها
تبقى حافظة لما حصلته قبل ذلك وذلك يسمى استيلا اليبس ثم ان سلمنا انها تقوى بعد
الاربعين لكن لم لا يجوز ان يقال ان المزاج الحاصل في زمان الشيخوخة اوفق للقوة العاقلة
من سائر الامزجة فلا جرم تقوى القوة العاقلة في ذلك الوقت ثم ان سلمنا ذلك لكن ما ذكروه
منقوض بتخيلات الشيخ وتفكراته فانها اصح من الشبان مع ان هذه القوى جسمانية فان منعوا
في هذه الصورة منعنا ما قالوه في القوة العاقلة والجواب عما ذكروه ثامنا ان
القوة الجسمانية تكل عند تكرر الافعال ان كلال الحواس عند كثرة الافعال لا يدل على كونها
جسمانية لان من الجائز ان يكون قوة الابصار والسمع مجردة الا انها تحتاج في افعالها الى الالات
جسمانية فكثرة الافعال يودي ضعف الالات فلا جرم تضعف تلك القوى وكذلك عدم كلال
القوة العاقلة لا يدل على كونها غير جسمانية فان من المحتمل ان يكون جسمانية هي اقوى من جميع
القوى الجسمانية فلا جرم تبقى قوية بعد ضعف ما عداها منها والجواب عما ذكروه تاسعا
لا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على ادراك الاشيا الحقيقية بعد ادراكها للاشيا العظيمة
القوية انما حال في تخيل الجبل والجار عكس ان تخيل الذرة والبقة ولئن سلمنا ذلك ولكنه
يدل على ان القوة العاقلة اقوى واقدر من سائر القوى فمن الجائز ان يكون هي مع زيادة قوتها
يكون جسمانية كما ان القوة الوهمية مع انها اقوى واقدر من سائر القوى يكون جسمانية والجواب
عما ذكروه عاشرا انا ذكرنا وان دل على ان محل هذه الصورة الخيالية ليس شيا جسمانيا فهنا
ما يدل على ان محلها لا يمكن ان يكون شيا مجردا اذ لو كان مجردا لكان الطويل الا ما حل
عنه الطول ولا العريض الا ما حل فيه العرض ولا المستدير الا ما حلت فيه الاستدارة فلو
كان ادراكنا للطويل والعريض والمستدير عبارة عن حصول هذه المعاني في شي غير جسماني
مثاله ان يكون ذلك الشي طويلا عريضا مستديرا وحينئذ يخرج عن كونه مجردا والثاني
انا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين فلو كان محل هذا الصفة مجردا لزم
احتمال المثلين في محل واحد وذلك محال لما مر واما قوله ان من الدلائل ما يدل على ان
النفس غير الجسم فيقول قد عرفت قبل ما يدل على ان القول بان الخلق لابد وان يحصل في العالم
قول باطل ولانه يلزم منه

احتياج الصفة في النفس التي هو الماشيا بها فاذا جوزوا هذا فكيف لا يجوز حلوله في الجسم فهذا
هو الجواب عما تمسكوا به في اثبات تجرد النفس واما الوجوه التي تمسكوا بها في ان ذات الا
نسان لا يكون عبارة عن مجرد الجسمية فهي وجوه لكن الاستدلال بها في محل الوفاق واما
الوجوه التي تمسكوا في ابطال كون النفس مزاجا فمقال قد بينا ان الادراك لا يكون عبارة
عن انفعال بل عن حالة اضافية فسقط ما بنيتم عليه وفي الثاني فما بعد ان الحركة النفسانية
مع الكيفية المزاجية والحركة الطبيعية مقتضي طبائع العناصر المحفوظة في الممتزج فلا جرم
تحاذى مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة في الرعشة واما ما يدل على ان الانسان عبارة
عن هذه الاحكام التي كتبها الله تعالى وخلق فيها العلم والقدرة والحيوة فهو انا نعلم بالضرورة
ان هذه البنية يحصل فيها الالم واللذة والادراك الحار والبارد ومن نازع فيه كان مكابرا
وقد بينا ان الذي هو المتالم والملتذ واللامس والذائق لابد وان يكون مدركا لجميع اصناف
المدركات لجميع اصناف الادراكات فاذن هذا البدن مدرك لجميع المدركات لجميع اصناف
الادراكات ولا معنى للانسان الا ذلك والله اعلم المسالة الرابعة في ان الله تعالى
قادر على خلق عوالم اخر سوى هذا العالم الذي خلقه والخلاف فيه مع جمهور الفلاسفة
والدليل على ما ذهبنا اليه قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر الاية وهو اصح
في الغاية ولو تعقل ان يصير ان العالم الثاني لو كان ممتنعا لكان لابد وان هذا العالم كريا لكان الوجوه
استوا المثلث في الاحكام اللازمة ولا يمكن ان يكون هذا العالم مستحيلا وهو باطل فكذلك
ذلك ولما كان ذلك ممكنا والله تعالى قادر على جميع الممكنات فيكون قادرا عليه وقد احتجت
الفلاسفة بوجوه اولها انه لو وجد عالم اخر لحصلت في ذلك العالم جهات مختلفة لا محالة
والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لابد
وان يكون كريا فيجب ان يكون ذلك العالم كريا والكرة لا تلاقي الكرة الا على نقطة واحدة فيحصل
الخلا بين العالمين لكن الخلا محال فكذا ذلك وثانيها ان العالم الثاني لا يمكن ان يصدر عن الاله
الثاني لاستحالة وجود الالهين ولا عن الاول لان الاول لا يصدر عن العلة الواحدة معلولان وذلك محال والعالم
وثالثها ان العالم الثاني لابد وان يكون على خاصية حوادث الاول والحوادث لا تختلف الا بان
يكون الجسم محيطا وذلك لا يمكن في الخارج فيلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال
والجواب عما ذكروه اولا ان نقول لا نسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالمحيط ولا نسلم ان المحيط
يجب ان يكون بسيطا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان البسيط يجب ان يكون على شكل الكرة ولا تعال
الطبيعة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا لانا نقول انما يكون كذلك اذا كانت الاجسام صادرة

عن طبائعها فاما اذا لم تكن حاصلة بفعل الله تعالى فلا يمتنع ان يسلبها ذلك لكن لم قلتم بان الطبع
الواصل لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها والقوة المصورة قوة واصلة عديمة الشعور
مع انها تفعل صورا مختلفة ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان القول بالحالة باطل وقد مر في
قبل الحق في الجواب عما ذكروه ثالثها ان ذلك انما يستقيم اذا كان تعالى غير قادر وقد بينا
من قبل انه تعالى قادر والجواب عما ذكروه بالسما ان اختصاص الثاني بواحد من الحيوان
لاجل ان الجماد يختص به المسألة الخامسة في صحة فناء العالم الاجسام اما ان يكون
باقية او لا يكون والثاني هو مذهب النظام فانه قال انه تعالى يحدث الاجسام حالا بعد
حال ولا يبعد ان يكون مراده من ذلك ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الاجسام محتاجة الى
المؤثر حال بقائها واما الاول فذلك على قسمين لانه اما ان ينكر صحة عدمها او يعترف
بها او يتوقف اما المنكرون فاما ان يقولوا بازليتها وهم الفلاسفة واما ان لا يقولوا ولكن
يقولوا الاجسام محدثة لكنها بعد الحصول في الوجود يستحيل عدمها وهو مذهب
الجاحظ وجمهور الكرامية واما المعترفون بصحة فنائها فقد اختلفوا في كيفية
افنائه وهل الى العقل طريق الى معرفة هذه الصحة فالجمهور من المتكلمين اعترفوا
بذلك وابو هاشم زعم انه لا طريق الى معرفة هذه الصحة الا بالسمع ثم القائلون بكيفية فناء العالم
قالوا اما ان يكون لاعدام المعدم او لحصول ضد او لانقطاع شرط اما الاول فجمهور
اصحابنا انه تعالى يعدمه فيصير معدوما وهو اختيار القاضي من اهل السنة وقول
الخياط والجوارحي من المعتزلة والقائلون بهذا يقول له تعالى افن فيفنى وهو مذهب ابي
الهذيل واما الثاني وهو ان يكون فناء الجوهر لحدوث الضد فذلك قد ذهب الجمهور
من المعتزلة ويسمون ذلك الضد فناء ثم ذلك الفناء اما ان يكون له حصول في الحيز على
سبيل الاستقلال او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون قائما بالمتحيز او لا يكون فهذه
احتمالات ثلاثة وقد ذهب الى كل واحد منها فريق من المعتزلة فالقسم الاول مذهب ابن
الاخشيد فانه قال ان الفناء وان لم يكن متحيزا الا انه يكون حاصلا في جهة معينة
فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها والقسم الثاني مذهب ابن شبيب
فانه زعم انه تعالى يخلق في كل جوهر فناء ثم ان ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني
والقسم الثالث مذهب ابي علي وابي هاشم فانهما زعما انه تعالى يخلق الفناء لا في محل فيفنى
الجواهر باسرها حال حدوث ذلك الفناء ثم هؤلاء القسم اختلفوا وحكي عنه ان
يكون الفناء الواحد كافيا في عدم كل الجواهر واما ان لا يكون والاول مذهب ابي هاشم

375

وعند الخصم احمد والثاني مذهب ابي علي والثالث وهو ان يكون الفناء لانقطاع شرط
ذلك الشرط اما ان يكون قائما به او لا يكون والقسم الثاني مذهب بشر فانه زعم ان الجوهر
يبقى ببقاء موجود لا في محل فاذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر والقسم الاول
فهو قول من يقول الجوهر انما يبقى لبقاء الاعراض وذلك على قسمين فانه اما ان
يقال الجوهر يبقى لبقاء كل الاعراض او لبقاء بعضها على التعيين والاول هو
مذهب من اوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان
قابلا له وهو مذهب امام الحرمين واما الثاني ففيه مذهبان احدهما قول من يقول
الجوهر انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء عرض فان الله تعالى يخلقه حالا بعد حال فاذا
لم يخلق الله تعالى البقاء فيه فحينئذ فني الجواهر وهذا هو مذهب اكثر
اصحاب اهل السنة وهو ايضا مذهب الكعبي والثاني قول من يقول شرط استمرار
الجوهر حصول الاكوان فيه والاكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله تعالى الاكوان في الجوهر
لزم عدم الجوهر وهو القول الثاني للقاضي فهذا هو تفصيل مذاهب المعترفين
بصحة عدم العالم واما المتوقفون في هذه الصحة فهم اصحاب ابي الحسين فهذا ضبط
المذاهب والخلاف في هذه المسألة يقع في موضعين احدهما في بيان صحة عدم العالم
والثاني في بيان كيفية اعدامه فلنفصل في تلك المواضع الاول بحسب ما يندرج المقصد الثاني
فيه فنقول الدليل على صحة عدم العالم ان العالم محدث وكل محدث فانه يصح العدم عليه
اما المقدمة الاولى فقد مر تقريرها واما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها هو ان كل
محدث فانه حال بقائه محتاج الى المؤثر وكل ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا اما المقدمة
الاولى فالدليل عليها هو ان المعقول من المحدث الموجود المسبوق بالعدم والمحتاج
الى المؤثر هو الذات لانه لا يمكن ان يكون العدم السابق والعدم السابق نفي محض فلا
تعلق له بالفاعل ولا يمكن ان يكون المسبوقية لان المسبوقية حكم واجب الثبوت والواجب
لا يكون محتاجا الى المحدث فيتعين ان الوجود لكن يمكن ان يكون الشيء بعينه ممكن الوجود
ثم انه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات الا ترى ان الجوهر ممكن الوجود لذاته
ثم انه بعد وجوده يكون واجب الحصول في حيز ما فثبت ان العدم الاول لا يكون محتاجا
والا فمتى فرض الموجود بذلك العدم كذلك المحتاج الى المؤثر هو وصف المحدثية وحينئذ
اما ان يكون حاصلة موقوفة على حدوثه او لا يكون والاول باطل لان الحدوث كيفية من وجوده
فهي متاخرة عن الوجود ووجود المحدث متاخر عن تاثير القادر فيه وتاثير القادر متاخر عن كونه
محتاجا اليه لان تاثير القادر فيه

وهو ان الصحيح مناجرة عن حاجة المحدث الى المؤثر فيلزم بالجواب عن بقية عواشة والعالم يكن
الحاجة موقوفة على الحدوث وجبان يكون ذلك الموصوف محتاجا الى المؤثر حال حدوثه
وحال بقائه ايضا واما اللقدمة الثانية فالدليل عليها ان المؤثر في العالم قادر مختار والقادر
ان شا فعل وان شا لم يفعل فاذا كان بقا العالم متعلقا بابقا الله تعالى اياه فمن الممكن
انه يصح ان يبقيه فيمتنع ان العنا عليه ممكن فان قيل لا نسلم ان المحتاج الى المؤثر اما
الوجود او العدم او مستو فيها الوجود بالعدم بل المحتاج هو خروج الشي من العدم
الى الوجود ثم ان سلمنا ان الوجود هو المحتاج لكن لم قلتم انه يجب ان يبقى تلك الحاجة
حالة البقا فانه هو ان الشي حالة العدم كان العدم به اولى فلا جرم لا يحتاج الى الموجد لا
لموجد وحال الوجود كان الوجود به اولى وبتلك الاولوية يستغني الباقي عن الحاجة الى المؤثر
ثم ان سلمنا ان الممكن حال البقا محتاج فلم قلتم ان الانقطاع بامر القادر حتى يحصل يعلم
انه ممكن واما الدليل على ذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على امكان عدم العالم ولكن
بقي ما من الشبه ما يمنع من ذلك الشبه الاولى هي الوجوه الفلسفية المذكورة في ازلية العالم
منها ان الممكن لما احتاج في استناده الى الواجب ويلزم من امتناع التغير على ذلك الواحد امتناع
التغير على اثاره ومنها ان كل شي ثبت عدمه يكون قبله امكان الوجود والامكان لا بد ان يقبل الممكن
ممتنعا وذلك الامكان يستدعي محلا فهو الهيولى والهيولى يستحيل خلوها عن
الجسمية ومنها ان كل ما يصير معدوما فان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا يتحقق
الا بعد وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فاذن الجسم
بعد عدمه يكون موجودا هذا خلف الشبهة الثانية هي الوجوه الكلامية واقواها
ان يقال لو انتهى العالم لكان انتهاؤه اما ان يكون لا لمؤثر وذلك باطل لان احتياج
انتفائه بذلك الوقت المتقدر دون ما قبله او ما بعده اولوية لا لمؤثر كان الممكن واقعا
لا لمؤثر وانه محال واما ان يكون لمؤثر وذلك المؤثر لا يخلو من ان يكون عدميا وذلك
لانه لا يجوز ان يكون عدميا لانه لا يوجد الجوهر الا عند وجوده وهو باطل اما اولا فلان
ذلك الشي لا يخلو من ان يكون باقيا او لا يكون فان كان باقيا كان الكلام في كيفية انتفائه
بعد استمرار وجوده نحو الكلام في الجوهر وان لم يكن باقيا يستحيل احتياج
الجوهر اليه واما ثانيا فلان ذلك الشي اما ان يكون حالا في الجوهر او لا يكون فان كان حالا
في الجوهر كان محتاجا اليه وحينئذ يستحيل احتياج الجوهر اليه والا لزم الدور واذا
لم يكن الجوهر محتاجا اليه بل هو محتاج الى الجوهر فما يكون محتاجا الى الشي في وجوده
يكون محتاجا اليه ايضا

في عدمه فان قدر عدم ذلك الشي يكون محتاجا الى عدم الجوهر فيستحيل ان يكون عدم الجوهر
محتاجا الى عدمه والا لزم الدور ولئن لم يكن حالا في الجوهر فاما ان يكون محلا للجوهر 376
او لا يكون فان كان محلا فهو باطل اما اولا فلانا قد دللنا على استحالة حلول المتحيز في المحل واما
ثانيا فلان ذلك المحل ان صح بقاؤه كان الكلام في عدمه نحو الكلام في الجوهر وان لم يصح
بقاؤه لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد الجسم وهو باطل واما ان لم يكن حالا في
الجوهر ولا محلا له فانه يكون قائما بنفسه والجوهر كذلك فلم يكن احتياج احدهما الى الاخر
اولى من العكس فان كان يحتاج كل واحد منهما الى الاخر وهو محال او يستغني كل
واحد منهما عن الاخر وحينئذ لا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر واما ان يكون المؤثر
في عدم الجوهر امرا وجوديا وذلك اما موجب او مختار واما الموجب فهو ان يقال انه
يبقى عند وجود ضده وهو باطل لان التضاد حاصل من الجانبين فكل واحد
منهما قابل للعدم فليس انتفا الجوهر بذلك الضد اولى من انتفائه باقي والضد حادث
والحادث اقوى من العكس لا نعال انتفا الجوهر بذلك الضد اولى لانه باق والضد
حادث والحادث اقوى من الباقي اما اولا فلان الحادث لما استحال عدمه الا اذا عدم
كان عدمه مقارنا لوجوده وهو محال واما ثانيا فلان الحادث معلول بالسبب والباقي
يسقط عن السبب انا نقول لا نسلم ان الحادث اقوى واما ان الحادث لما استحال
عدمه فالباقي ايضا كذلك بعين ما ذكرتم واما انه متعلق بالسبب فيقول البقا قد تقدم
على ان الباقي ايضا متعلق بالسبب في الترجيح واما الفاعل المختار فذلك ان يقال
عدم الجوهر بالاعدام الفاعل وذلك محال لان الفاعل لا بد له من فعل فالاعدام
اما ان يكون شيئا متميزا عن عدمه واما ان لا يكون فان كان الاعدام عبارة
عن حدوث شي وذلك الشي ان اقتضى عدم الجوهر كان ذلك قولا بانتفا الجوهر لاجل ضد
وان لم يقتض عدمه كان ذلك الجوهر باقيا بعد حصول ذلك الاعدام وان كان الباقي
كان من المحال جعله بالمؤثر فهو قادر فثبت بما ذكرنا ان القول بفنا الجواهر يفضي
الى اقسام فاسدة فهو اذن فاسد الشبهة الثالثة ما ذكره جالينوس من ان العالم لو كان
مما يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه عند تطاول مدة بقائه ولو كان ذلك للحادث
للافلاك والنجوم اصعد ما شا فعلها القدما من المنجمين لما لم يكن كذلك علمنا انه لا يفنى
والجواب قوله المحتاج الى المؤثر هو الخروج من العدم الى الوجود قلنا المحتاج
الى المؤثر لا يمكن ان يكون فيها وذا الاقسام التي ذكرها وذلك لان كل معقول فاما ان يكون ثابتا
واما ان لا يكون والثاني

اذا كان بمجرد الثبوت كافيا في ذلك الثبوت مثل ما جاء في ذلك العلم وذلك يقتضي ان لا يعقل
قسم من الاقسام المذكورة فقوله الشيء حال بقائه اولى بالوجود قلت الشيء حال بقائه اما ان
يقال انه بقي كما كان حال حدوثه او ما بقي كذلك فان كان الاول لزم من احتياجه الى المؤثر حال
حدوثه احتياجه اليه حال بقائه وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته فالمقصود حاصل
اما انه باطل فلانه اذا لم يكن باقيا بعينه كما كان عند الحدوث فقد عدم هو ووجد شيء آخر
واما ان المقصود حاصل فلان كونه اولى بالوجود اما ان يقال انه كان حاصلا حال الحدوث
او ما كان فان كان الاول فيقتضي اما الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث كما اقتضاه حال البقاء او ان
لا يقتضي الحاجة الى المؤثر حال البقاء كما لم يقتضه حال الحدوث والثاني يقتضي ان يكون
تلك الاولوية حكما متجددا والمتجدد لا بد له من مؤثر فكذلك تلك الاولوية من استغنائها
عن المؤثر انما كان لتلك الاولوية فقد صح حاصل الكلام ان الباقي انما بقي لحدوث امر
فيه بالاولوية وتلك الاولوية تحتاج الى مؤثر آخر فيكون هذا قولا باحتياج الباقي الى المؤثر
وهو المطلوب وايضا فهذه الاولوية ما كانت ممتنعة الحصول للذات حال حدوثها كان
حصولها في الذات متوقفا على بقائها فلو كان بقاؤها لاجل تلك الاولوية لزم الدور
وايضا فهذه الاولوية حكم غير مستقلة بنفسها في ثبوتها بل هي محتاجة الى الذات فلو
احتاجت الذات اليها لزم الدور فثبت ان الاولوية التي ذكروها باطلة واما الامثلة
التي تمسكوا بها فكلها ممنوعة لان الجواد اما جواهر واما اعراض اما الاعراض
فهي غير باقية على عرف واما الجواهر فهي التي تبقى لنوع فيها قوله لم قلتم بان انقطاع
القادر عنه بعد تعلقه به ممكن قلنا لاجل ان المختار لا بد وان يكون متمكنا من الفعل
والترك واما الشبهة الفلسفية فقد مر الجواب عنها في مسألة الحدوث واما الشبهة
الكلامية فقد مر الجواب عنها في مسألة البقاء واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها
انه انما يلزم حصول النقصان في العالم في هذا الوقت اذا كان عدم العالم عدما ذبوليا
فاما اذا لم يكن كذلك فلا ثم ان سلمنا انه يجب ان يكون عدمه ذبوليا لكننا نعلم ان
القطع الصغير من الياقوت وما اشبهه من الاحجار الصلبة وان بقيت الف
الف عام فانه لا يظهر فيها نقصان ظاهر واذا كان كذلك مع ان الحادث يكون نسبة الفلك
في الصلابة الى الياقوت كنسبة الياقوت الى الحشيش فلا يجب ان يظهر فيه النقصان في اقل
من تلك المدة فاذا لم يظهر في الحشيش حصول النقصان في القطع الصغير فلان لا
يظهر في الفلك مع غاية صلابته وعظمه بعد من الشرك كان اولى

المسألة السادسة

في ان الله تعالى هل يفني العالم ثم يعيده ام لا

الحق فيه وهو المختار والقائلون بذلك تمسكوا بآيات اولها قوله تعالى هو الاول والآخر
ولولا انه تعالى يعدم العالم لم يكن آخرا له وثانيها قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
واعادة الخلق لا يتصور الا بعد عدمهم وثالثها قوله تعالى يوم نطوي السماء الى قوله تعالى
نعيده شبه الاعادة بالابتداء وذلك من العدم ورابعها قوله تعالى كل من عليها فان والفناء
هو العدم وخامسها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك هو العدم وسادسها
هو الاجماع على هلكه والجواب عن الاول ان الآية تدل على كونه تعالى آخرا على الاطلاق
وذلك لا يدل على كونه آخرا لكل الذوات وعن الثاني ان الخلق هو المخلوق وذلك قد يكون
بالايجاد وقد يكون بالاحياء لا يقال الالف واللام للاستغراق لانا نقول للمعهود وهو قوله
تعالى خلقكم من تراب وعن الثالث ان المراد بالبدء هو الجمع وحينئذ يكون الاعادة جمعهم
لقوله تعالى كما بدأكم تعودون وعن الرابع ان المراد بالفناء خروج الشيء عن الصفة التي به
ينتفع بها وعن الخامس ان الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن ان يكون منتفعا به الانتفاع
المخصوص به واذا كان كذلك كان معنى الهلاك الموت قال تعالى ان امرؤ هلك اي مات وعن
السادس وهو الاجماع انه لا يكون محققا من الصحابة الا على انه تعالى يبقى بعد فناء الخلق
وبعد هلاكهم

المسألة السابعة

ان اعادة المعدوم هل هي جائزة
ام لا ذهب كثير من المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم في الجملة ولكنهم اختلفوا بعد ذلك
في تفصيله فالمعتزلة اتفقوا على ان المعدوم اذا بطلت ذاته لم يصح اعادته
واهل السنة اتفقوا على ان صحة الاعادة لا تتوقف على بقاء الذات في العدم وثانيها
انهم اتفقوا على جواز اعادة الجواهر واما الاعراض فقد اختلفوا فيه فمنع قوم صحة اعادتها
على الاطلاق وقال لان المعاد معاد لمعنى فلو جاز العرض معادا لزم قيام العرض بالعرض
وانه محال واكثر اهل السنة اتفقوا على جواز اعادتها على الاطلاق واما المعتزلة فقد ذكروا
فيه تفصيلا فقالوا بصحة اعادة الجواهر وامتناع اعادة الاعراض الغير الباقية
واما الاعراض الباقية فقد اتفقوا على صحة اعادة ما لا يكون متولدا واختلفوا فيما يكون
متولدا واتفقت الفلاسفة على استحالة اعادتها ثم انهم تارة يدعون العلم الضروري
بامتناعها ويقولون ما عدم لم يبق منه شيء لا الذات ولا الصفة ولو وجد بعد ذلك فالثاني
غير الاول وتارة يستدلون على امتناعها بامور الاول انه لو صحت اعادة المعدوم لكان
هو في حال العدم محكوما عليه بصحة الاعادة وذلك محال لان ثبوت الشيء للشيء يتوقف على
ثبوت ذلك الشيء والثاني انه لو صحت اعادة معدوم لصحت اعادة كل معدوم والا لزم التمييز

في الحدوث وذلك محال واذا صحت اعادة كل معدوم صحت اعادة الزمان الذي حدث فيه الشي ابتدا
وحينئذ يلزم ان يكون المعاد مبتدا او هو المحال والثالث انه تعالى اذا اعاد معدوما وخلق مثله
ابتدا فلم يكن بان يكون احدهما هو المعاد والاخر هو المبتدا اولى من العكس والجواب عن الاول
ان دعوى الضرورة في هذه الصورة ممنوعة وكيف والعقلا اختلفوا في هذه المسئلة
وذلك مانع عن الاضطرار وايضا ما ذكرتم في الاستدلال معارض بالاول ما ذكرتم متناقض لانكم
تحكمون على المعدوم بانه يمتنع اعادته فاذا اتصافه بالامتناع حال عدمه فلم لا يجوز
اتصافه بالصحة فان قالوا نحن لا نحكم عليه لا بالامتناع ولا بالصحة وكيف نحكم عليه وان لا
يكون متعينا فنقول التناقض بعد حاصل لان الحكم بانه لا يصح الحكم عليه يحصل فيه
بامتناع الحكم عليه وهذا هو نفس الحكم وعن الثاني ان الشي الذي حدث في ازمان ليس كونه
مبتدا الا حال انه حدث في ذلك الزمان حتى يلزم منه انه متى حدث في ذلك الزمان كان مبتدا بل
انما كان مبتدا لانه حدث مع انه غير مسبوق بالوجود اصلا وعن الثالث المنع من قولكم
انه لا تميز عن مثله فان عنيتم به انه لا يتميز في نفسه عن مثله فهو غير لازم فانكم تقولون بان
هويته بعينه محال عودها محله عن محال فاعتقدتم وجوب اتصافه بامتناع العود
ووجوب اتصاف مثله بصحة العود فاذا جوزتم مع التماثل اختلافهما في هذا الحكم فلم
لا يجوز مع التماثل ان يختص احدهما بكونه معادا دون الاخر وان عنيتم به انه ليس لا
يهتدى الى التمييز بينه وبين مثله فنقول هب انه كذلك ولكن اي محال يلزم منه فظهر
انطرقهم في المنع ضعيف عن اعادة المعدوم بجزء فرقه المسئلة الثامنة في بيان
ان الافلاك يجوز خرقها وتغيير اشكالها واوضاعها وانوارها والاهل علي ماهو في
مسئلة الحدوث انا لو وجدنا اتصاف جسم بصفة لكان ذلك الوصف اما لاجل
الجسمية واما لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا
لها والاقسام باسرها باطلة فبطل القول بذلك وهذا اصل ما قدمنا الكلام فيه بتمامه
فلنذكر الان ما عولت عليه الفلاسفة في المنع من ذلك وحاصل كلامهم فيه يرجع الى
طرق ثلاثة الطريق الاول هو ان الجهة امر يمكن الاشارة اليه وكل ما كان كذلك فهو موجود
حاصل في جانب فالجهة كذلك والعلم بالمقدمتين ضروري ثم هذه الجهة اما ان يكون منقسمة
او لا يكون والاول باطل لان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة فتعين الثاني وحينئذ اما ان يفرض
الجهة في خلا او ملا متشابه او في جسم محدد او لا بد منه والاول محال لانه ليس في حدود
المفروضة في الخلا او الملا المتشابه بان يكون جهة اولى من العكس والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك
المحدد جسما واحدا

او جسمين والثاني باطل لان اختصاص احدهما بمقدار معين من القرب او البعد عن الاخر
دون ما هو اقل منه او اكثر لا بد وان يكون لامتياز ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية
ونعود الكلام في طلب علته تلك الخاصية فيتعين الاول وانه لا يخلو من ان يكون انقضاه في
تحديد الجهات لانه جسم واحد وذلك محال اذ الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به
الا جهة واحدة وهي القرب منه اما البعد عنه فلا يتحدد اولا لانه يقتضي حاليتين متقابلين
وذلك بان يعتبر كونه محيطا بمركز حتى يحصل بسببه جهتا الفوق والتحت احديهما بسبب غاية
القرب منه والاخر بسبب غاية البعد عنه وذلك هو المطلوب فيثبت بهذه الحجة ان الجهات
لا يتحدد له الا بهذا الجسم وهذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة لان كل متحرك على
الاستقامة فهو ينتقل من جهة الى جهة والجهتان حاصلتان قبله لانه فلا يكون
هو محددا للجهات وقد فرضناه كذلك هذا خلف فلما امتنعت الحركة المستقيمة
فقد امتنع الخرق والالتيام والكون والفساد وهذا ظاهر وكذلك انتشار الكواكب
وطي السماوات لتوحد كلها لان كل واحد منها بعد تقرير هذه الاصول محال الطريق الثاني
قالوا قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة على الاستدارة فيستحيل ان يكون فيها ميل الى
الاستقامة واذا لم يكن فيها ميل الى الاستقامة وجب ان لا يكون قابلا للحركة المستقيمة
لان كل متحرك فلا بد وان يكون فيه مبدا احتاج الى تلك الحركة بدليل انا نرى انه كلما كان الميل الطبيعي
اشد كان الميل القسري اضعف وبالعكس فلو قدرنا جسما خاليا عن الميل ثم قدرنا ان يحرك
حركة فلا بد وان يقع تلك الحركة في زمان فاذا فرضنا ميلا نسبته الى الميل الاول نسبة الضعف
زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول يلزم ان يقع الحركة مع هذا الميل الضعيف في مثل
زمان حركة عديم الميل فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وذلك محال فيستحيل القول
بكون الجسم الذي هو عديم الميل قابلا للحركة وما يستلزم المحال يكون محالا وبما بيناه في الاجرام
الفلكية يمتنع فيها الميول المستقيمة فيمتنع اتصافها بالحركة المستقيمة الطريق الثالث
انهم احتجوا على وجود الزمان وابديته في مسئلة الحدوث ثم بينوا ان الزمان من
لواحق الحركة فيلزم من ذلك وجود حركة ازلية ابدية وتلك الحركة يمتنع ان يكون مستقيمة لوجوب
انتهاء كل حركة مستقيمة الى سكون ويقع في الزمان المتخلل بين الآن الذي هو نهاية الميل الاول
وبداية الميل الثاني فاذن ليس شي من الحركات المستقيمة حافظا للزمان فالحركة الحافظة
للزمان هي الحركة المستديرة والحركة لا بد لها من حامل وذلك الحامل يمتنع عليه الخرق والالتيام
والا لانقطعت الحركة عند ذلك الفرض وانقطع الزمان عنده فيستحيل الخرق والالتيام والكون
والفساد على الفلك الاعظم محال

والجواب عن الاول لم لا يجوز تجدد الجهات بحسب شيا ايتنا ولم لا يجوز ان يقال الاحياز
مع تساويها باسرها فان القادر يخصص الجوهر بواحد منها دون الاخر لا لمرجح وعن الثاني
هب ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلم لا يجوز ان يوجد فيها جسم ابدا على الاستقامة
نعم الميل المستقيم يقتضي التوجه الى جهة والميل المستدير يقتضي الصرف عنها لكن لم لا يجوز
ان يقال الطبيعة تقتضي حصول الميل المستقيم بشرط ان يكون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والميل
المستدير بشرط ان يكون في حيزه الطبيعي وعن الثالث انا لا نسلم ادلة الزمان والابدية والخلا
قد مرّ في مسئلة الحدوث واما ان الزمان من لوازم الحركة فذلك مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون
من لوازم الحركة المستقيمة قوله يجب انتهاؤها الى سكون قلنا لا نسلم قوله لم تكن كذلك لزم لا تناهي
الابعاد قلنا القول بامتناع ذلك مرّ وقوى القول بنفي الجزء الذي لا يتجزى وقد مرّ
الكلام فيه **القسم الثاني** في المقاصد وفيه مسائل المسئلة الاولى في كيفية المعاد البدني
والقول في المعاد على وجوه منها قول من قال المعاد ليس الا للنفس وهو اختيار الجمهور
من الفلاسفة ومنها قول من قال المعاد ليس الا للبدن وهذا قول نفاة النفس الناطقة
ومنها قول من قال المعاد للامرين جميعا وهو قول اكثر اهل الاسلام والنصارى
ومنها قول من نفى المعاد عن الامرين وهو قول اكثر الجهال وغرضنا في هذه المسئلة اثبات
المعاد البدني وللناس فيه قولان احدهما ان الله تعالى يعدم اجزاء الخلق ثم يعيدها والثاني
انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم يجمعها ويرد الحياة اليها ونحن نستدل اولا على صحة
المعاد البدني على الجملة ثم على صحة كل واحد من القولين اما على الجملة فنقول قد دللنا
فيما مضى على ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات عالم بجميع المعلومات ولو كان كذلك لامكن
الاستدلال بالسمع على صحة المعاد لكنا نعلم بالضرورة اجماع الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
على اثبات المعاد البدني فان قيل لا نسلم اجماع الانبياء على ذلك واما الظواهر الواردة
في القرآن في ذلك ايضا دالة عليه فلا نعول عليها لما مرّ من قبل ان التمسك بظواهر الآيات
والاحاديث لا يفيد القطع ثم ان سلمنا اجماعهم عليه لكن لم قلتم ان ذلك يدل على صحة
ذلك لم لا يكون النبي لما كان مبعوثا الى كافة الخلق فلا بد ان يخاطبهم بخطاب يمكنهم
الوقوف على معناه والمعاد الروحاني فانه لا يفهمه الا من كان ذكيا وهو لا يوجد في الا
عصار الا الواحد بعد الواحد فلا جرم خاطبهم ورغبهم بهذا الطريق ولان العوام
لما لم يخطر ببالهم امر اللذات النفسانية والالام النفسانية لا جرم احتاج الرسول الى ان يامرهم
بالطاعات ترغيبا فيما هو في اللذات الروحانية وينهاهم عن اللذات البدنية تخويفا
اياهم عن الالام النفسانية اذا لم يعد

في الشي او النفي عن الشي لا يمكن الا بعد العلم بذلك الشي فثبت بهذا ان الرسول عليه السلام لا يمكنه
ان يخاطبهم بالمعاد النفساني بل لا بد من ان يخاطبهم بالمعاد البدني فان قصارى الغرض من بعثة
الرسول الاعذار والانذار وذلك لا يحصل الا بهذا الطريق ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على صحة المعاد البدني لكن هنا شبه توهم نقيض ذلك وذلك لان المراد بالاعادة ان كان هو
ايجاد الاشيا بعد عدمها بعينها فالوجوه التي مرّ ذكرها دالة على امتناعها وان كان المراد
بالاعادة جمع الاجزاء واحياءها بعد ان صارت متفرقة فذلك باطل من وجوه الاول ان الانسان
المعين يشارك سائر الناس في مجرد الجسمية ويمتاز عنهم في تعينه وتشخصه فما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زائدا على امر الجسمية وذلك
الزائد لا بد وان يكون صفة قائمة بذلك الجسم فعند تفرق اجزاء البدن لا بد وان يزول فلو فرضت
اعادة البدن فاما ان يعيد كما كان الشخص باعتباره اولا يعيدها والاول هو القول
باعادة المعدوم وانه محال والثاني هو القول بعدم اعادة ذلك الشخص من حيث هو ذلك
الشخص وذلك يبطل القول بالاعادة لا يقال لم لا يجوز ان يقال ذلك الشخص عبارة عن الاجزاء
التي اجتمعت من اول عمره الى آخره وتعلقت بتلك الاجزاء التي بعد تفرقها دون الخصوص والشكل والخلقة
فاذا اعاد الله تعالى تلك الاجزاء بتلك الصفات فقد اعاد ذلك الشخص بعينه لانا نقول انا لو فرضنا
ان من ذبح شاة واحرقها ثم جمع الرماد الحاصل بعد احراقها فان ذلك الرماد لا يكون عين تلك
الشاة **الثاني** ان الانسان اذا اكل انسانا اخر صار اجزاء الماكول اجزاء الاكل لا محالة
فلو اعاد الله تعالى كل واحد منهما ولا يمكن ان يعيد كل واحد منهما باجزائه فلا بد ان لا يعيد كل
واحد منهما وهذا خلف **الثالث** انه تعالى اذا اعاد فاما ان يعيد جميع الاجزاء التي في طول
العمر واما ان لا يعيد بل يعيد القدر الحاصل عند الموت اما الاول فمحال لما مرّ في الثاني
واما الثاني فانه يلزم منه ان يعيد الناقص في الاعضاء على تلك النقصان حتى يعيد الاعمى
على عماه مثلا وذلك قول باطل باتفاق القائلين بالمعاد **الرابع** ما مرّ من الدلائل ما يدل
على ان الدورات الماضية غير متناهية فالاشخاص الانسانية غير متناهية لا محالة
فلو اعادها الله تعالى جميعا لزم دخول الاجسام الغير المتناهية في الوجود وذلك محال
الخامس انه تعالى اذا اعاد فاما ان يكون موضع الاعادة هذا العالم او عالم اخر فان كان الاول كان
ذلك قولا بالتناسخ وذلك باطل وان كان الثاني لزم وجود عالم اخر غير هذا العالم وذلك محال لما مرّ
السادس ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى وجب ان يعيدها مركبة
من العناصر لا محالة وحينئذ يلزم ان يحصل فيما بينها تفاعل وانفعال حتى تتكون الابدان الانسانية وانه

محال لاستلزام

مميز

انا نعلم

حصول الشيب على تفسير الاطباء فهو ان الحرارة دائما تعمل في تحليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي
الى نقصان الحرارة ونقصان الحرارة الى انطفاء الحرارة وهو الفناء الشامل فهو ان يعتبر اذا
كل واحد من اجل الآخر واعاده كل واحد منهما الى كان يستدعي كون الفاعل عالما بالجزئيات
وذلك باطل على عقيدتكم واما ان المعاد الذي علمنا ادعيتم ما يستلزم انخراق الافلاك
وانتثار الكواكب وذلك محال لما مر وكذلك ذلك الحاسة ان الاكل والشرب من غير حصول
الاعراض النفسانية من الاستفراغ والاحتقان والاعراض والامراض غير معقول
فالمعاد الذي كذلك ايضا كذا لسائر بقاء الجسم مع دوام الاحتراق غير معقول فكذلك ذلك
والجواب قوله لا نسلم اجماع الانبياء قلنا انه من جملة ما هو منقول عن السلف وهو من قوله
التمسك بظواهر الآيات والاخبار لا يفيد القطع قلنا هب انه كذلك لكنا لا نتمسك بمجرد الظواهر
بل بانه معلوم ولا يخبر كذلك وانا نتمسك بعلم ضروري من الانبياء صلوات الله عليهم اثبات المعاد
الذي قوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يدل على الصحة الى آخره قلنا حاصل هذا القول
انهم كانوا يكذبون فيلقنون للامم على خلاف ما يكون في اعتقادهم وفي نفس الامر لكن وذلك من اعظم
القوادح فيهم وقد مر من قبل ما يسقط به مثل هذه الاحتمالات ثم ان سلمنا انه يجوز
الكذب لاجل مصلحة الحياة لكن لا يجوز في مثل هذا المقصد فان المقصد الاقصى من بعثة
الرسل صلوات الله عليهم ارشاد الخلق الى المنهج القويم والطريق المستقيم وهذا انتهى الى ما
ينفعهم في الدنيا والآخرة وما اعلم واحد منهم الا ان الامر على خلاف ما قاله الرسول
فلا يمكنكم ان يقطع في الوعيد ولا الغير ايضا اذا سمع من ذلك الواحد ثم انه باطل بدليل قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولهما قوله في الوجه الاول من الوجوه المذكورة اعادة
المعدوم موجودا محال قلنا قد مر في هذا الاصل ما يدل على ضعف هذا فقوله انه تعالى
اذا اعاد زيدا فلا بد وان يعيد معه الصفات التي كذا وكذا قلنا انه يرجع الى اعادة المعدوم
ايضا وقد مر الجواب عنه ثم ان سلمنا ذلك لكن من الجائز ان يكون الانسان عبارة عن
اجزاء اصلية وصرف من اول العمر الى آخره وليس يجوز عليه الاجزاء اما في زمانها على
ان البدن بجميع اجزائه في التحلل عند الحكماء منقول اذا كان هذا منقولا عن السلف كل
من جملة ما يوهم الجواد وذلك مما يكفي في الجواب بطريق المنع واما قوله في الثاني حينئذ
اذا اكل انسان انسانا قلنا انه لا يتم الجواز ولا يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية فاما
اذا كان عبارة عنها كما قيل فلا وبهذا ظهر الجواب عن الثالث واما قوله في الرابع
ان الابدان الماضية غير متناهية قلنا قد مر ابطال هذا القول في مسألة الحدوث ولانه تعالى
فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا

بـ

لاعتقادهم

بل لا بد ان يرد بعض الاجزاء الى البدن دون البعض واما في الخامس فهو قوله
موضع الاعادة اما هذا العالم او غيره قلنا مقول من سائر وجود عالم آخر ممكن
واما في السادس فهو قوله ان الابدان مركبة من العناصر الاربعة فنقول انه
يشتمل المنع بان عند قوم البدن يعاد عن اجزاء اصلية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة
والعلم والقدرة ولا يقولون بالمزاج والفعل والانفعال ولئن سلمت ذلك لكن لا نسلم ان تأثير الحرارة
في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت لاحتمال ان يعادل القوة الغاذية بورود من الرطوبات ما يقوم مقام
ما تحلل واما قول الاطباء فذلك ضعيف لان ضعف الغاذية عن ايراد المثل موقوف على ضعف
الحرارة وضعف الحرارة متوقف على ان لا يحصل من الرطوبات بدل ما يتحلل منها وعدم
حصول مثل ما يتحلل متوقف على ضعف الغاذية فيلزم توقف الشيء على نفسه او على ما هو متوقف
عليه واما في السابع فهو ان عشر اجزاء البدن على اجزاء البدن الآخر معقول قد مر من الدلائل
القاطعة على صحة هذا الاصل واما في التاسع وهو قوله ان المعاد البدني على ما ادعيتم يستلزم
انخراق الافلاك قلنا قد مر من قبل ما يدل على امكان الانخراق وغيره واما في العاشر وهو ان الاكل
والشرب من غير حصول الاعراض النفسانية غير معقول فنقول انه في حيز المنع اذ ربما يضاف ان المزاج
لا يعتبر في الجسم عند البعض كما مر ولئن سلمنا ذلك لكن من الجائز ان يعطل كلما احدث سبب يقتضي
حصول عرض او مرض فانه تعالى يزيل ذلك السبب بفضله ورحمته فهو الفاعل المختار لما مر
واما في الحادي عشر فنقول ليس البنية ولا اعتدال المزاج شرطا للحياة على ما مر وعن ابي اسحاق
الاسفرايني انه قال في الجواب مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة
تنطبخ بحرارة المعدة ويتهيأ منها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ في القدر الذي تغلي
ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة ولان من الحيوانات ما يبتلع الحديد المحمي كالنعامة ومنها ما يجلس
في النار كالسمندر وهذا اتمام الكلام في هذا الدليل واما الدلائل على وجوب الاعادة عن
العلم مقول اذا قلت ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية بل هو عبارة عن اجزاء باقية
من اول العمر الى آخره وهي قليلة متساوية في الاعضاء بحث انقطع باعادة المعدوم وان قلت
انه عبارة عن هذه البنية وجب القطع بها لا لاشتمال الاعادة الشخصية لا تحصل الا باعادة صفاته
التي بها الشخص ولهذا ان المتكلمين اختلفوا في الامور التي بها تتعين ذات كل شخص على
الخصوص فزعم بعضهم انها هي التخطيط والشكل وانه باطل طردا وعكسا اما الطرد
فلانه تعالى قادر على ان يخلق انسانا آخر بحيث لا يتميز عنه لا في الشكل ولا في التخطيط وفي هذه
الصورة يستوي كل منهما في الشكل والتخطيط دون التعين واما العكس فلان الحيوانات قد
يختلف صورها واشكالها مع ان تعيناتها

يكون باقية ولانه تعالى قد سمى اموانا وللمسيح عباده عن تبديل الصور مع بقاء الهوية ولنا الدلائل
على الاعاده بمعنى الجمع فلان الله تعالى جمع تلك الاجزاء وخلق فيها الحياة وقادرية الله تعالى باقية
منزهة عن التغيير وقابلية تلك الاجزاء لهذه الاحكام حكم لازم لماهيتها ومتى كانت القادرية
والقابلية باقيتين كان ولا بد حكمنا المسئلة الثالثة في معاد النفس والبدن جميعا واعلم
ان جماعة من الحكماء لما تعذر عليهم تقرير المعاد البدني وارادوا ان ما جاءت به الانبياء عليهم السلام
من امر الحشر والنشر سلكوا فيه لكن معنى اخر وهو انهم اثبتوا النفس الناطقة وزعموا انها هي الا
نسان بالحقيقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب وان البدن يجري مجرى الالة
لها وزعموا انها باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من هؤلاء الارواح بدنا ورد اليه وهذا اصل مذهب جمهور النصارى والتناسخية وكثير من
اهل الاسلام مثل الامام الغزالي وابي الحسن الحليمي وابي القسم الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر
من قدماء المعتزلة وابن الهيصم من الكرامية وكثير من الصوفية وجمهور الاخبارية من
الروافض الا ان الفرق بين قول اهل الاسلام وبين قول التناسخية من وجهين احدهما ان المسلمين
يقولون ان الله تعالى انما يرد الارواح الى الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الاخرة والتناسخية يقولون
ان الله تعالى يردها الى الابدان في هذه الدار وينكرون الدار الاخرة والجنة والنار وثانيهما
ان المسلمين يثبتون حدوث هذه الارواح والتناسخية يثبتون قدمها وانما نبهنا على
هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية انه لما كان هذا المذهب مذهب التناسخية
والنصارى انه وجب ان يكون باطلا وكفرا ولا يعلمون انه ليس كلما ذهب اليه كافر وجب ان يكون
كفرا فان النصارى انما كفروا بالتثليث لا بهذا المذهب والتناسخية انما كفروا بانكار القيامة والجنة
والنار لا بهذا المذهب فاذا ثبت ان القول باثبات هذه النفوس لا يكون منافيا لاصل
من اصول الدين ولا لقاعدة من قواعد الشرع بل القول بها مما يؤيد الدين وينصره الاتم الاوضح
القول بالمعاد فذلك طريق اخرى بتقرير ما اخبرت الانبياء صلوات الله عليهم عنه واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول ان تقرير حشر الاجساد على هذا الطريق يستدعي النظر في ثلاث مقامات
احدها اثبات النفس وثانيها اثبات بقائها وثالثها اثبات صحة اعادتها الى البدن
ونحن في هذا المقام بين طريقين احدهما ان نحاول الجزم بصحة هذا الطريق وحينئذ
يجب علينا الدلالة على حقية هذه المقامات بعقلية او نقلية وثانيهما ان نردد ونقول
الصادق قد اخبر عن القيامة والحشر والنشر والحشر البدني وذلك لا يخلو من ان يكون على ما ذكرنا
او لا يكون فان كان ما ذكرنا فقد حصل الغرض وان لم يكن فقد وجب القطع باثبات النفس
وبقائها وعودها الى

الابدان واما الوجوه العقلية اما على بقاء النفوس الناطقة وبقائها فهي التي حكيناها عن الفلاسفة
من قبل واما ما يكون من الوجوه العقلية على الحشر والنشر وهو الذي ذهب اليه المعتزلة من انه
لو لم يكن كذلك لزم ان يكون الاله تعالى ظالما بتكليفه ايانا بالافعال الشاقة وذكرنا على الحسن
والقبح وقد عرفت ضعفه واما الادلة النقلية فاساس هذه المطالب فقد مر منها البعض فاما
واما الفلاسفة فانهم اعترفوا بوجود الانفس وبقائها ولكنهم احالوا عودها الى الابدان وتعلقوا
في ذلك بامور اولها ان من الادلة ما يدل على حدوث النفس الناطقة وعلى ان علة حدوثها
هو عقل مجرد دائم ولو كانت العلة ازلية كان المعلول كذلك وان لم يكن حادثا متوقف حصوله
عنها على حصول شرط وهو حدوث المزاج المستعد لقبول تلك النفس فمتى حدث بدن وجب
ان يحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل المجرد متعلقة بذلك المزاج فلو تعلقت نفس اخرى على
سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال وثانيها ان النفس اذا فارقت البدن
فلو امكن بعد ذلك تعلقها ببدن اخر لبقيت مدة الغرض معطلة ولا معطل في الطبيعة
وثالثها ان الابدان الماضية غير متناهية فالابدان الماضية غير متناهية فالنفوس التي حدثت
لها ايضا غير متناهية والنفوس غير فانية بعدها فالنفوس الناطقة الموجودة الان غير متناهية
فلو ردت النفوس الى الابدان لزم ان يخلق ابدانا غير متناهية فيحصل هناك اجسام غير متناهية
وذلك محال ورابعها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها في اكتسابها الكمالات
فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الالة بعد ذلك وبالا فالاعادة عبث لا يليق بالحكيم وخامسها
هو ان النفس بعد خروجها من البدن يكون خارجة عن ظلمة البدن وضيقه وكثافته وانواع
عوارضه المولمة لها الى ضياء التجرد وفسحة الوجود والبراءة عن العوارض المولمة فيكون التذاذها
بهذا الخلاص اشد من التذاذ الانسان بخلاصه عن الحبس الضيق فكان هناك لا يعود
فكذلك ههنا والجواب عن الاول لا نسلم ان النفس الناطقة حادثة ولئن سلمنا لكن لا نسلم
ان المحدث لها جوهر عقلي مفارق بل المحدث هو الفاعل المختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولئن
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يتعلق بالبدن الواحد نفسان فان كل واحد منا يجد
من نفسه شيئا واحدا فذلك ضعيف لان المدرك هو النفس وكل واحدة من النفسين شيء واحد
فلا جرم يجد كل واحد منهما نفسه شيئا واحدا وعن الثاني ان قولكم لا معطل في الطبيعة قول
مجازي فان اردتم به ان النفس بعد المفارقة لا يجوز ان تبقى غير متعلقة ببدن اصلا بل انها تتعلق
بالبدن مرة اخرى فهو محل النزاع وان اردتم به شيئا اخر فعليكم ان تذكروه وعن الثالث لا نسلم
ان الابدان الماضية غير متناهية وان الابدان الماضية ايضا وان النفوس الماضية كذلك لاحتمال التناسخ
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النفوس غير متناهية

بعد ما نعرف حدوثها بما قد دللنا على أن كل محدث فإنه يصح عليه العدم وهو غير أبدي لأنا نسلم أن الدليل
على الإطلاق وبال على النفوس الذي يكون سبيلا على الآفات من جميع الوجوه يكون سببا لكنه
إلى التذاذ وكمال الابتهاج وإذا كانت الأبدان كذلك لم يكن بالنفوس حاجة إلى تدبيرها فيمكنها
الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الحسية أخرى ومعلوم أن الجمع بين السعادتين
أقوى وهذا هو الجواب عن الخامس وبالله التوفيق المسألة العاشرة في اللذة
العقلية والآلام العقلية اتفقت الفلاسفة على إثباتها واحتجوا بأن اللذة إدراك الملائم
حاصل للنفس بعد المفارقة فاللذة حاصلة لها بعد المفارقة ثم إنهم قالوا ونعني بالملائم
ما يتضمن كمال ذات الشيء أو كمال حال من أحواله وأما أن اللذة إدراك الملائم أما أولا فلأنها نعرفه
وأما ثانيا فلأن الاستقراء مما يصحح الأمر لأن الألوان لما كانت ملائمة للقوة الباصرة لأجل
كان إدراكها لذة وكذلك الكيفيات الطعمية ملائمة للشهوة وعلى هذا في الانتقام للغضب واستحضار
الأشباح للخيال وأما أن إدراك الملائم حاصل للنفس بعد المفارقة فلأن الملائم لجوهر النفس
هو أن تنتقش بصور جميع الموجودات انتقاشا كليا مجردا عن العوارض الغريبة وهذا المعنى حاصل
لها بعد المفارقة إذ الكلام في النفوس التي اكتسبت العلوم في الدنيا وقد دللنا على بقاء النفس
عليها بعد المفارقة ثم إنهم يثبتون بعد ذلك أن اللذة العقلية أقوى من اللذة الجسمانية بأن
قالوا لما كانت اللذة عبارة عن إدراك الملائم وجب أن يتفاوت بحسب الإدراك فكلما كان الإدراك أشد
وأتم وكان المدرك أكمل وأجل وجب أن تكون اللذة أقوى ولا يشك في أن الإدراك
العقلي أقوى وأكشف والعقل يدرك من الشيء ظاهره وباطنه على خلاف الحس فإنه يدرك
ظاهر المحسوس لا غير ومدركات العقل هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته والجواهر العقلية
المجردة والماهيات الكلية المبرأة عن جميع اللواحق والعوارض وهذه الأشياء أشرف
من المحسوسات الظاهرة بل لا نسبة بينهما في الشرف فهذا ملخص كلامهم ولقائل أن
يقول إنه ضعيف جدا لما أن الدليل على أن اللذة نفس هذا الإدراك متعذر وقوله بأنا
نعرف بهذا الإدراك فذلك ضعيف أيضا لما ترى في مسألة استحالة اللذة والآلام على الله سبحانه
وتعالى والآلام واللذة من جملة ما يكون غنيا عن التعريف لأنها أظهر الأحوال التي يجدها الإنسان
من نفسه بل لا نزاع في أنه يصح إطلاق اسم اللذة على إدراك الملائم لكنه لا يدل على أن إدراك الملائم
عبارة عن الحالة المذكورة ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون إدراك الملائم مغايرا للذة يصح حصول أحدهما
دون الآخر والآن نسلم الدعوى ولكن لم قلتم إن إدراك النفس للمعقولات والمجردات إما أن يكون إدراكا
للملائم النفساني لأن يكون ... لم يكن ثم يلزم من كون النفس بعد المفارقة مدركة للمجردات حصول
اللذة لها حينئذ فقط

أصلا لكن الدليل الأول لكنا نعلم بالضرورة أن النفس حين لم يكن في البدن فإنها قبل التعلق بشيء
من معقولاتها أصلا وحينئذ يحصل إدراك الملائم مع عدم اللذة وأما الاعتذار عن ذلك بأن اللذة
إنما لم تحصل لانغماس النفس في تدبير البدن فذلك من جملة ما يقوي القول بأن اللذة مغايرة
لنفس إدراك الملائم وثانيها أن الطريق إلى بيان أنه متى حصل إدراك الملائم فلا بد أن تحصل اللذة
ليس إلا الاستقراء وأنه لا يفيد العلم والرجوع في تصحيح مثل هذه القضية إلى التجارب
مما لا يسمن ولا يغني من جوع وأما أنه قد يحصل اللذة مع عدم إدراك الملائم فالكلام فيه قد مر
ثم إن سلمنا أن اللذة لا توجد بدون إدراك الملائم ولا العكس لكنه لا يقتضي أن يكون كل واحد
منهما نفس الآخر لإمكان أن الفصل المقوم للنوع لا يوجد بدون النوع ولا النوع بدونه
وأيضا لا يقتضي أن يكون كل واحد منهما عين الآخر وعلى هذا في جميع المتضايفات ولما
تعذر عليهم إقامة الدلالة على أن اللذة نفس إدراك الملائم فلا يمكنهم إثبات اللذة
النفسانية وذلك لأن من المحتمل أن يقال إن اعتدال المزاج سبب لحصول اللذة إلا أن
شرط اقتضاء هذا السبب أن يحصل الإدراك بحصول ذلك الشيء إذا ثبت ذلك لاستحال
انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ومن المحتمل أيضا أن يقال إن إدراك الملائم موجب للذة ولكن
لا لكل إدراك لكل ملائم بل إدراك الملائمات الجسمانية ثم لا يلزم من هذا كونه موجبا للذة
في جميع المواضع لوجوب أن تكون الإدراكات العقلية مخالفة للإدراكات التي لا تكون عقلية
لاختلافها في المدركات ولو كانت مخالفة فلا يلزم من كون تلك الإدراكات موجبة
أن يكون الإدراكات العقلية موجبة وثالثها أن يقول هب أن إدراك الملائم موجب
للذة على الإطلاق وأن المقتضي للذة حاصل للنفوس المفارقة لكن لا يلزم من حصول المقتضي على
الإطلاق حصول الأثر بل يعتبر أيضا كون المحل قابلا للأثر ألا ترى أن الحركة عندكم مقتضية للسخونة
والحركة الفلكية مع سرعتها لا تكون مقتضية لها لأن مادة الفلك لا تكون قابلة للسخونة وإذا كان
كذلك فمن الجائز أن يعادل جوهر النفس عن قابلية اللذة ثم إن سلمنا أن اللذة نفس الإدراك لكنها
نفس مطلق الإدراك أو نفس نوع مخصوص من أنواعه الأول ممنوع والثاني مسلم وذلك
لأنا قد بينا أن الإدراكات مختلفة بالماهيات ولا يلزم من كون إدراك الملائم الجسماني لذة
أن يكون إدراك غير الجسماني لذة اللهم إلا أن يقال إنا لا نعني باللذة إلا نفس إدراك الملائم مع أنه
لا يفيد فائدة إطلاق اللذة على إدراك الملائم لا منافسة معهم ثم إن سلمنا أن اللذة
نفس إدراك الملائم على الإطلاق فلم قلتم إن إدراك الملائم حاصل للنفس بعد المفارقة وكيف
وقد فسرتم الملائم بما يقتضي كمال الشيء في ذاته أو في صفاته ومعلوم أن كون المثلث مساوي

الزوايا لقائمتين لا ينقص كمال جوهر النفس والكمالات من احوالها وكذا القوى التي هي جميع المعقولات
بل العلم بكون المثلث كذا كمال للنفس فاذن الملائم للنفس هو تعقلها للمعقولات لا نفس
تلك المعقولات وحينئذ يلزم ان يكون التذاذ النفس عند ادراكها العلم بالمعقولات من
كون المثلث كذا او كون المربع كذا او كون العقول عشرة وكون الافلاك تسعة ونحو ذلك
وبالجملة ما هو علم يتعلق بالمعقولات وهذا هو الالتذاذ بادراك الملائم دون ذلك لكن اللذات الحسية
لا تكون بهذا المعنى لكن قد يحس فان الحس لا يحس بنفسه بل لا يحس الا بالمحسوس فاللذة لا تحصل عكسه
الا من ادراك المحسوس فاذن ما هو منشأ اللذة الحسية فذلك غير حاصل في العقل وما يمكن
ان يجعل منشأ للذة العقلية فهو غير حاصل في الحس وبهذا يسقط حجتهم فانه لا يمكن
اثبات اللذات العقلية على اللذات الحسية وهذا هو الكلام معهم ولو ادعى اثبات
اللذات العقلية واما ما عولوا عليه في اثبات اللذات النفسانية فذلك من جملة ما يظهر
ضعفه بعد الاطلاع على ضعف هذا وبالله التوفيق وفي تحقيق الحق ان الطعن به على
الفلاسفة لا يكون واقعا موقعه في هذه المسألة الا اذا كان مخالفا للشرع صريحا فاما
اذا لم يكن كذلك فان ذلك من جملة ما ينظر فيه فانه يمكن ان يأول تأويلا لا يخالفه الشرع بل
يوافقه وهذا ظاهر فان من تأمل كلامهم ما يكون موافقا بكثير كما من القسم الثالث
من هذا الاصل في المباحث السمعية وفيه ثلاث مسائل المسألة الاولى في اثبات عذاب القبر
نعوذ بالله من ذلك والمعتمد فيه الآيات احدها قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وهو صريح في التعذيب بعد الموت وثانيها قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا
فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وثالثها قوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين الآية فذكر
الله تعالى موتتين وذلك لا يتحقق الا بالحيوة في القبر حتى يكون احد الموتين حاصلا عقيب
الحيوة في الدنيا والآخر حاصلا عقيب الحيوة التي في القبر لا يقال لو كان كذلك
لكان الله تعالى احياهم ثلاث مرات لانا نقول تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي ما عداه
بالاتفاق ولان الخلاف في الاحياء الذي هو من فعل الله تعالى وذلك ما يكون بعد الموت وما يكون
بعد الموت من الاحياء ذلك على ضربين على ما عرف واما المانعون من عذاب القبر فهم
متمسكون بالدلائل النقلية وبالدلائل العقلية اما النقلية فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى يعني في الجنة والتمسك به ظاهر وكذا قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور واما
العقلية فالاول منها هو ان الانسان اذا احترق وصار رمادا وذهب كل جزء منه
الى جانب من العالم فلو عذب فاما ان يعذب بشرط ان يجعل كل جزء منه حيا ثم يعذب او لا
يعذب الحي والاول باطل فان ذلك

من جملة ما يجر الى السفسطة والثاني كذلك فانا نعلم بالضرورة ان من لا يكون حيا يستحيل تعذيبه
والثاني انا نرى المصلوب على حاله مدة طويلة بحيث لا يظهر فيه اثر من اثار العذاب ولا
من اثار سؤال منكر ونكير كذلك وكذلك اذا القي الميت على السرير مثلا فان من الناس من نشاهد
عليه وهو لا يتحرك ولا يتحدث اصلا والثالث ان من افترسته السباع وتفرقت
اجزاؤه في اجوافها فكيف يتصور عذابه وسؤاله وجوابه والجواب اما قوله لا
يذوقون فيها الموت فالله تعالى وصف نعيم الجنة بانه لا ينقطع نعيمهم بالموت كما ينقطع
نعيم الدنيا ولانه تعالى احيى كثيرا من الاموات في زمان موسى وحزقيل وعيسى عليهم السلام
وذلك مما يصحح التاويل واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فهو ان الغرض من سياق الاية
تشبيه الكفرة بالموتى في عدم نفعهم بان الذين في القبور لا يسمعون حين لا يكونون حيين
والجواب عن الوجوه العقلية ان يقول الاول منها ان الصالحي وجمعا من الكرامية
ذهبوا الى ان الحيوة ليست شرطا للايلام وذلك باطل بالضرورة والحق انه لا بد من ان
يحيا اولا وطريق الجواب انه تعالى قادر مع قبل ان البنية ليست شرطا في الحيوة فيصح
من الله تعالى ان يعيد الحيوة الى تلك الاجزاء المتفرقة ولانه تعالى يعذب الارواح اذا كانوا
معذبين كما يثبت ارواح الشهداء وبهذا يسقط ما ذكروه واما انه يجر الى السفسطة
فالجواب عنه ظاهر وعن الثاني انه يمكن ان يكون المصلوب في العذاب لكنه لا يرى اثر من اثار العذاب
والسؤال ولانه يمكن ان يخص الله تعالى روحه بالعذاب والسؤال وبهذا خرج الجواب عن الثالث
المسألة الثانية ان الجنة والنار مخلوقتان وهو مذهب ابي الحسن الاشعري والجبائي
وابي الحسين البصري من المتاخرين خلافا لابي هاشم وعبد الجبار بن احمد والمعتمد فيه ثلاث
ايات منها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى فاتقوا النار
التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد لا يكون الا في شيء ثبت وتحقق وقوله تعالى
ولقد رآه نزلة اخرى الاية والتمسك به ظاهر ومما يدل عليه قصة ادم وحوا عليهما السلام فانه اسكنهما
في الجنة واخرجهما عنها لا يمكن الا ان يكون الجنة متحققة لا يقال ان من الجائز ان يحمل على بعض
بساتين الدنيا فان الجنة صارت في عرف اهل الاسلام لدار الثواب وصرفها عنها عدول عن الجادة واما
المنكرون فقد تعلقوا بامور اولها لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه لكنها دائمة لقوله تعالى اكلها دائم اي كونها دائم وثانيها انها اذا كانت
كائنة في هذا العالم ولو كانت في هذا العالم لكان عرضها عرض السموات والارض لقوله
تعالى وجنة عرضها السموات والارض لكن ذلك محال لاستحالة تداخل الاجسام وثالثها
انه لا فائدة في وجودها

قبل دخول المكلفين فيها والجواب عن الاول لا نسلم انها اذا كانت مخلوقة لما كانت دايمة
واما الثاني فلم لا يجوز ان يكون المراد ان كل شي ما عداه فهو هالك فيه حذف فانه ما عداه فهو
ممكن لذاته والممكن لذاته هالك بالنظر الى ذاته وليس سلمنا ذلك لكن الاية وهو قوله تعالى اكلها دايم
لا يمكن اجراها على ظاهرها بل لابد من التاويل وهو ان اكلها فنيت فانه تعالى يحدث امثالها
في العقبى وعن الثاني انه يمكن ان المراد من العرض بعض عرض السماوات والارض ويمكن
ان يكون المراد منه مثله ويجب حمله على الثاني لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى فانه يدل على ان الجنة فوق السماوات السبع وقال عليه السلام سقف الجنة
سقفها عرش الرحمن وعن الثالث انا قد بينا ان افعاله تعالى منزهة عن الغرض ولانه يمكن
ان يكون فيها فايدة في الحال وان كنا لا نعلم تلك الفايدة المسألة الثالثة الميزان
والصراط والحساب وقراءة الكتاب فهذه الامور ممكنة وظواهر الكتاب والسنة دالة
عليها فوجب الاعتراف بها لا انقياد دون الاعتزال من جعل المستحيلات في كذلك المرور
على الصراط الذي هو ادق من الشعر واحد من السيف لانا نقول يمكن ان يكون لطريق
لا يكون ذلك الطريق من المستحيلات ولا استبعاد ان المراد من الوزن التسوية ومن المرور
على الصراط الاستقامة والعلم عند الله الفصل التاسع في الثواب والعقاب ومباحث
هذا الباب كثيرة لكنها باسرها مرتبة على الحسن والقبح فمن اصلح ذلك الاصل سهل عليه الكلام
في فروعها بل القول بوعيد الفساق من اهل الصلوة وبيان انه يجوز من الله تعالى ان
يعفو عنهم ولا يخلدهم في النار ربما يحتاج الى الكلام في الاحباط والتكفير والخلاف في ذلك
يحوج الى الكلام في الثواب والعقاب فلا جرم رتبنا هذا الاصل على اربع مسائل المسألة
الاولى في جواز العفو ولا بد فيه من نقل المذاهب فنقول اتفقت الامة على ان المكلف اذا مات
اذا مات على الكفر فانه تعالى يعذبه ابدا واختلفوا في اصحاب الكبائر من اهل الصلوة
وذلك على وجوه فان المرجية منهم من ادعى القطع بانه تعالى يعذب كل واحد من اهل الكبائر
ومن ادعى القطع بانه تعالى لا يعذب احدا منهم او ادعى القطع بانه تعالى يعذب البعض منهم ويعفو عن
بعض او لا يدعي القطع بشي من هذه الاقسام بل يتوقف في الكل اما الاول فذهب اليه فرق على قسمين
منهم من قال انه تعالى يخلدهم في العذاب والثاني انه تعالى لا يخلدهم في النار والاول منهما مذهب المعتزلة
والثاني مذهب بشر المريسي والخالدي واما القسم الثاني فهو مذهب المرجية الخالصة واما الثالث فهو
مذهب اكثر اهل السنة واما الرابع فهو مذهب جمع من الاشاعرة والامامية وقد حكي عن
بعض متاخريهم القدح فيما احتج به القاطعون على ذلك فقبول البدو اذا عرفت هذا فنقول
انه تعالى يعفو عن بعض الكباير

وان كنا لا نعلم انه تعالى عن اية كبيرة يعفو او حجة من الطرف الاول فهو التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وانه على وجهين احدهما ان قوله تعالى لا يغفر ان يشرك به
معناه انه تعالى لا يغفره تفضلا بل يغفره بالتوبة واذا لزم اضمار هذا الشرط في الجملة الاولى
وجب اضماره في الجملة الثانية والا لخرج الكلام عن النظم فيكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
انه تعالى يغفر تفضلا ما دون ذلك وثانيهما ان المغفرة في الاية معلقة على المشية والفعل انما علق
على المشية في وضع اللسان اذا لم يكن واجبا واما اذا لم يكن واجبا فهو جايز فان قيل لم قلتم
بانه اذا وجب الاضمار في الجملة الاولى وجب في الثانية واما الثانية فلانه اذا كان ذكره مظهرا في ... لم يرد ان
ولما كان تعلق لا تعلق الا بالمشية فذلك باطل لما ان جميع افعاله تعالى انما تقع بمشيته قال تعالى
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مع انه تعالى لا يتفضل بالغفران على الكفار فما واجب تعليق
ما علم انه لا يفعله على المشية فلم لا يجوز تعليق ما علم منه تعالى انه يفعله على المشية ثم ان
سلمنا ذلك لكن ذلك يمكن لم قلتم بانه تعالى اذا غفر ما دون ذلك غفر من الكباير وان كل شي
الكباير مما دون ذلك وليس سلمنا ان الاية تدل على انه تعالى يغفر من الكباير لكن مطلقا ام بشرط
المشية والاول ظاهر الفساد لمكان شرط المشية والثاني ايضا فاسد فانه لكن لم قلتم بانه تعالى
شاء غفران صاحب الكبيرة وذلك اول الكلام في هذه المسألة ثم ان سلمنا دلالة الاية على ذلك
في الوقت الذي ذكرتموه لكنا نعلم بالضرورة ان المراد من الاية انه لا يكون كبيرة معينة من اكل
مال اليتيم والفرار من الزحف وقتل المؤمن بغير حق في نحو ذلك ولا يختص بها الا ذلك ثم انه
تعالى يعفو عن هذه الذنوب وعن هذه الاية موضع لا يختلف الحكم الذي ذكرناه
لان القران كله كجملة واحدة في البعد عن التناقض والاختلاف ثم ان سلمنا دلالة الاية
على غفران الكباير مطلقا لكنا لا نسلم ان الغفران تعباده عاد كذبهم بل الغفران عبارة
عن تاخير العقوبة لا نقال انه حقيقة في اسقاط العقاب فوجب ان لا يكون حقيقة في التاخير
والا يلزم الاشتراك وذلك على خلاف الاصل لانا نقول الغفر حقيقة الستر ولم يلزم ذلك
سقوط العقاب استعارة ثم هو سقوط العقاب اعم من سقوط العقاب دايما او في
البعض من الاوقات فقد ولو كان كذلك لكان لفظ المغفرة يفيد باصل العقاب واسقاط
بالكلية على سبيل التواطؤ واما قوله تعالى وذكر المغفرة دون الحمل لعدم الرحمة
مثلا فيما يذكر انه يحتمل التخيير الاكرد كون حقيقة وليس ما سلمنا ان لفظ المغفرة ليس ظاهرا
في تاخير العقاب ولكنه ملتم باقنا لا يحمل عليه اذا لا يمكن حمله اذا حملت على الغير وذلك
في حيز المنع ثم ان سلمنا دلالة الاية على ذكرتموه لكنها معارضة بساير الايات الدالة

على الاعتماد فيما كان العمل بها اولى لما انها خاصة على خلاف ذلك لانه والجواب قوله انما يجب
اعتبار التفصيل الحاصل السابق اذا جرى ذكره في لفظ اذ قلت الالفاظ تابعة للمعاني ولو كان
كذلك لكان اشتراط الجملة انما يكون بحسب اشتراط المعاني لا بحسب الالفاظ قوله افعال الله تعالى وان
كانت واجبة الا انها لا تقع الا عن مشيئته قلنا لا نزاع فيه لكن عرف اهل اللسان ان الفعل
الواجب لا يعلق على المشيئة الا ترى انه لا يحسن ان يقال ان فعلت نقض الدين ان شئت
ويحسن ان يقال ان الملك تخلع على من يشا واما قوله تعالى يغفر لمن يشا ويعذب من يشا
فلا اشكال فيه على قولنا فان عندنا انه يحسن منه تعالى ان يغفر اي يختص كان او يعذب
ولو كان ذلك لم يحسن تعليقه على المشية قوله لم قلتم بانه تعالى اذا غفر ما دون ذلك غفر من
الكبائر قلنا اذا كانت الكبائر مما دون ذلك وقد غفر الله تعالى ما دون ذلك كلا وجملة
فقد غفر من الكبائر بالضرورة قوله انه تعالى يغفر ما دون الشرك مطلقا او بشرط المشية قلنا
اشتراط المشية عائد على اصل الغفران او الى المغفور له الاول ممنوع والثاني مسلم لانه تعالى
لم يعلق ان شئت غفرت ما دون الشرك بل قطع تعالى بكونه فاعلا لاصل المغفرة فقال
ويغفر ما دون ذلك والمعلق على المشية هو المغفور لهم ان سلمنا ان المعلق على المشية هو
فعل المغفرة ولكن لا بد فيه من هذه المشية حتى يظهر الفرق بين الشرك وبين ما دونه
فانا نعلم بالضرورة دلالته على الفرق بينهما في حكم المغفرة قوله سلمنا دلالته
لكنه على ذلك من الوجه الذي ذكرتموه لكنا نعلم بالضرورة ان المراد من ذلك ليس كذا وكذا
قلنا المراد من قوله تعالى ما دون ذلك لا يجوز ان يكون معصية يجب غفرانها لاستحالة
الوجوب على الله تعالى بامر وتلك المعصية هي الصغائر او الكبيرة بعد التوبة ولما لم
يجز ذلك فقد ظهر انه دلالة على غفران الكبائر قبل التوبة قوله الغفران عبارة عن تاخير
العقوبة قلنا انه باطل لوجوه منها ان الامة كانت مجمعة الى زمان صاحب هذا التأويل
على ان المراد من المغفرة في الآية اسقاط العقاب لا ما ذكرتم فيقتضي المنع من استخراج
التأويل الجديد لانه لو كان ذلك باطلا لا نقول انه لا يمنع من استخراج التأويل الجديد وانما
يمنع من ابطال التأويل الذي اتفقت الامة على صحته والفرق بين الامرين ظاهر ومنها
ان البعض لا يجري على ما شاهدناه ولم يلزم ان يجعل الله تعالى عقوبة الكفار في الدنيا
ومن المعلوم بالضرورة انه لا تفاوت بين احوال المومنين والكافرين في الدنيا في احوال العقاب
لا يقال العقاب الذي يعجله الله تعالى هو منعهم الالطاف لانا نقول لو كان كذلك لكان يجب
لانه ان الله تعالى يمنع الالطاف عن الكافر ولا يمنعها عن المومن وانه لا يصح فان تاويل المغفرة بتعجيل
الالطاف باطل لغة ومنها انه يحمل كلام الله تعالى على المعاني المتبادرة الى الافهام

والمتبادر الى الفهم من لفظ المغفرة هو اسقاط العقاب لا تاخيره واما قوله سلمنا دلالة الآية
على ما ذكرتموه لكنها معارضة بآيات الوعيد فنقول نحن لا نتمسك بعموم هذه الآية حتى يقال التمسك
بآيات الوعيد اولى لكنا نقول انها اذا لم تحمل على الكبائر لكانت خالية عن الفائدة ولئن تمسكنا بعموم
هذه الآية لكن هذه الآية عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وآيات الوعيد خاصة بالمعاصي عامة
في المغفور له واذا كان كذلك فلا بد من الترجيح ثم انا نعارض آيات الوعيد بآيات الوعد واعلم
ان الآية من جملة ما يمكن التمسك به من وجوه منها ان يتمسك بعمومها من حيث الصيغة ونعني
ذلك بالاستثناء فانه يحسن ان يقال يغفر ما دون ذلك الا الزنا او السرقة والاستثناء على التحديد
ما يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وحينئذ يلزم عموم هذه الصيغة للكبائر ومنها
ان يتمسك بعمومها من حيث الايماء فانه تعالى رتب المغفرة على ما دون الشرك وترتيب الحكم على
الوصف المشتق مشعر بكونه علة كما في قولنا اكرم العالم فعلى هذا التقدير يتنزل قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشا منزلة قوله ويغفر ما دون الشرك لكونه دون الشرك وذلك يقتضي
عموم المغفرة في كل ما دون الشرك ضرورة ترتب الحكم على العلة ومنها ان المراد بما دون
الشرك هو المعصية بالاتفاق ولا يمكن ان يكون هو الصغيرة لان الصغيرة مما يجب غفرانها
ولا الكبيرة ايضا بعد التوبة والا لكان مساويا للشرك في المغفرة بعد التوبة وذلك محال
اذ الكلام فيما دونه الثاني من الطرق هو التمسك بقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم فانه يقتضي حصول المغفرة حال مباشرة الظلم كما اذا قيل انه يزور فلانا على اكله فانه
فانه يدل على كونه يزوره حال كونه آكلا ومن المعلوم ان مباشر الظلم لا يكون تائبا حال المباشرة
وحينئذ يحصل وجود المغفرة لغير التائب على الاطلاق وهو المطلوب الثالث هو
التمسك بقوله تعالى ويعفو عن السيئات فانه يدل على كونه تعالى عفوا والعفو هو الذي لا يعاقب
الجاني فيكون الله تعالى عفوا لا يعاقب الجناة بل يسقط السيئات عنهم والكبائر من السيئات
فيجب ان يكون معفوا قبل التوبة او بعدها وهو المطلوب فان قيل لم قلتم بان الكبائر من
السيئات التي يمكن اسقاطها عن اهلها فنقول لفظ السيئات لفظ عام يعم جميع السيئات
وذلك لانها جمع محلى بحرف التعريف والجمع المعرف بحرف التعريف يكون للجنس على ما عرف في
اصول الفقه واذا كان للجنس كان متناولا لجميع الافراد والكبيرة قبل التوبة من تلك الافراد
فتناوله لها كما للغير واعلم بان لاهل الكلام كلاما في العفو عما الوعيد به فالبلخي
ومن تابعه منعوا العفو عقلا والبصريون جوزوه عقلا ومنعوا منه سمعا اما البلخي
فيقول ان المكلف اذا علم ان ذلك المعصوم لم ينته عن القبائح اعتمادا على العفو فيكون
ذلك اغراء بالقبيح وذلك جائز والجواب ان هذا بناء على تحسين العقل وتقبيحه وانه باطل
لما مر ثم ان سلمنا ذلك

لكنه منصوص بالتوبة أما البصريون فإنهم يتمسكون تارة بالسمع وتارة بالعقل أما السمع
فهو التمسك بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلى قوله تعالى
فسوف نصليه نارا وبقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا إلى قوله
تعالى وبئس المصير وبقوله تعالى تلك حدود الله إلى قوله تعالى وله عذاب مهين وهذه
الآيات واردة في أهل الصلاة بالاتفاق لا يقال المراد بالحدود جميع الحدود وذلك
لا يتحقق إلا في حق الكفار لأنا نقول لو حملناه على ذلك لخرج من أن يكون مفيدا
لأنه لا يمكن لأحد من المكلفين أن يتعدى جميع الحدود وكيف وقد كان فيها ما لا يمكن
الجمع بين اعتقاد الثنوية والنصرانية وأما الآيات التي تعم أهل الصلاة وغيرهم
فكقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها إلى قوله عذابا عظيما لا يقال إنه يدل على أن جزاء القاتل ذلك ولم يدل على أنه يجازى
بذلك لأنا نقول إن تقدير قوله تعالى فجزاؤه جهنم أن من قتل مؤمنا جوزي بجهنم ولأنه لا
يصح أن يعطف عليه قوله تعالى وغضب عليه ولعنه لأن عطف الفعل إنما يصح على الفعل
ولأن قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به دل على حصول الجزاء المستحق لا محالة وأيضا قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا ولا يجب إذا كان قوله تعالى
من بعد ذلك حتى إذا رأوا ما يوعدون محمولا على الكفار أن يختص أيضا أول الآية بهم بل يجب
ترك ذلك الموضع على عمومه وحمل آخرها على ما يصح حمله عليه واعلم أن الاستدلال
بهذه الآيات تارة لعمومها وتارة بإيمائها أما الأول فهو أن يدل على أن صيغة من في معرض
الشرط للعموم حتى إذا قال من دخل داري أكرمته حسن منه أن يستثني كل عاقل والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وأما الثاني فلما بينا أن ترتيب
الحكم على الوصف يشعر بكون ذلك الوصف علة ثم إن ههنا مقامين فتارة نقول إن
ترتيب الحكم على الوصف المشتق مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم سواء كان
ذلك الوصف ملائما لذلك الحكم أو لم يكن ولعله ما مر من قبل وتارة نقول الوصف
إنما يكون علة للحكم إذا كان مناسبا له والمناسب ههنا حاصل لأن هذه الآيات خرجت
مخرج الزجر عن هذه المعاصي فوجب فهم الأحكام على هذه المعاصي إيجابا وحدث
ثم من الآيات التي تمسكوا بها قوله تعالى إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم فالجبائي
لما اعتقد أن الألف واللام للاستغراق تمسك بعموم الآية وأبو هاشم لما لم يعتقد ذلك
تمسك بإيمائها وهو أنها

386

خرجت مخرج الزجر عن الفجور وذلك يقتضي ترتب هذا الحكم على الفجور إيماء وجلا فهذا أصلهم
في الاستدلال بهذه الآيات لا يقال ليس إدراج الفاسق تحت عمومات الوعيد أولى
من إدراجه تحت عمومات الوعد نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وغير ذلك من الآيات لأنا نقول إدراجه في عمومات الوعيد أولى لأنه مستحق للعقوبة
على سبيل الإهانة لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما و[illegible]
واعلم أنه قد حصل مما ذكروا أنه لا يمكنهم التمسك بهذه العمومات إلا بعد القول
بالإحباط أما الذي تمسك به أبو هاشم فمركب من العقل والسمع وحاصله أن الأول أن
الفاسق يستحق العقوبة بفسقه لما مر فلو عفا الله تعالى عنه فلا يخلو إما أن لا يدخله
النار ولا الجنة أو يدخله النار أو الجنة والأول باطل لأنهم إما أن يموتوا أو يكونوا
أحياء في موضع آخر ولا مكان للكل واحد منهما بالإجماع والثاني كذلك لأنه إما أن يتفضل
عليهم أو يثيبهم والأول باطل لأن الأمة مجمعة على أن حال المكلف متميز عن حال الأطفال
والمجانين والثاني كذلك فإنا قد بينا من قبل أن استحقاق العقاب أحبط استحقاق
الثواب وإذا كان القول بالعفو مؤديا إلى الباطل فهو باطل الثاني أن إسقاط الله تعالى
العقاب إما أن يكون قبل المعصية أو حال حصولها أو بعد حصولها لا يمكن أن يكون قبلها
ولا حال الحصول أيضا لما أن إسقاط الشيء يفتقر إلى ثبوت ذلك الشيء ولا يمكن أن يكون بعدها
كذلك فإن من المعلوم أن المكلف إذا سرق في الأوان يستحق القطع على سبيل العقوبة والنكال
وذلك يدل على أن العفو لم يحصل إذ لو حصل لما جاز التنكيل فتلخص شبه الوعيدية
والجواب عما ذكروه أولا وهو التمسك بالعمومات أن نقول سلمنا أن صيغة من
إذا كانت في معرض الشرط للعموم لكن تناول هذه العمومات للفساق إما أن يكون مشروطا
بشرط أن لا يخرجوا عن استحقاق العقاب أو لا يكون مشروطا والأول مسلم فإنه تعالى
إذا عفى عنه بطل استحقاقه للعقاب لكن لا يتم الاستدلال بهذه العمومات إلا بعد
بيان أنه لا يوجد العفو من الله تعالى ولو ثبت ذلك لوقع الاستغناء عن هذه العمومات
فإن ذلك أول المسألة وأما الثاني فممنوع لأنا نعلم بالضرورة أنه تعالى لا يتوعد بالعقاب
من لا يكون مستحقا للعقاب في الحال فلما وجب سقوط العقاب عند التوبة فكذلك
عند العفو ثم إن سلمنا تناول هذه العمومات للكل لكن ليس إدخال الفاسق تحت
عمومات الوعيد أولى من إدخاله تحت عمومات الوعد قوله الفاسق يستحق العقوبة
على الإهانة قلنا لا نسلم وأما التمسك بالإجماع على إقامة الحد عليه فذلك لا يدل على كونه

مستحقا للعقوبة فان التائب يحد

وان كان لا يستحق العقوبة واما التمسك بالآيات الدالة على كون المصر مستحقا للعقوبة كقوله تعالى
والسارق والسارقة وغيرها فالجواب عنها ان استحقاق العقوبة ان لم يكن منافيا لاستحقاق
الثواب فقد بطل استدلالهم باستحقاق العقاب على زوال استحقاق الثواب وان كان
منافيا كانت تلك الآيات معارضة بآيات الوعد ثم ان سلمنا ان المصر يستحق للعقوبة
لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يبقى استحقاقه للثواب وسيأتي الكلام في ابطال القول
بالاحباط والتكفير ثم ان سلمنا ان التمسك بآيات الوعيد اولى لكن لم لا يجوز ان الله تعالى
وان اخبر عن الوعيد فلا يفعله فانا كما نعلم بالضرورة ان انجاز الوعد حسن نعلم ان
اخلاف الوعيد احسن لا يقال انه كذب والكذب على الله تعالى محال لانا نقول استحالة الكذب
عندكم لكونه قبيحا لذاته والله تعالى لا يفعل القبيح فلم قلتم ان الكذب في هذه الصورة قبيح وقد
مر من قبل ان مثل هذا الكذب لا يكون قبيحا ولان من توعد غيره بانه سيقتله غدا
فاذا جاء الغد فاما ان يكون الحسن هو ان يقتله وهو باطل لانه قبيح قطعا او ان لا يقتله
وانه ما قتله يلزم كذب ذلك الخبر فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل ايضا قبيحا وحسنه
يلزم ان يكون قتله حسنا وذلك باطل فثبت ان الكذب في هذه الصورة لا يكون قبيحا ثم
ان سلمنا ان ما ذكرتم من الآيات تدل على ذلك لكن عندنا من الدلائل ما يدل على خلاف ذلك
وهو الذي تقدم ذكره من قبل مرة بعد اخرى والجواب عن تمسكهم ثانيا من انه
تعالى اذا عفا عنه فاما ان يدخله الجنة بتفضله ورحمته ولكن قلتم لكن بالتعظيم لا محالة
والتفضل بالتعظيم قبيح فنقول قد مر في مسألة النبوة انه لا يكون قبيحا ولان الفاسق
يستحق التعظيم بعلمه ومدحه ثم ذلك مبني على القول بالاحباط وذلك باطل بحرف
من بعد ان شاء الله تعالى والجواب عن تمسكهم ثالثا ان يقول لم لا يجوز ان يقول
الله تعالى للعاصي اسقطت عنك عقوبة ما تفعله بعد ذلك من المعاصي فيكون هذا القول
دافعا لاستحقاق العقوبة على تلك المعاصي ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يسقط بعد
حصول المعصية قوله لانه يجري على سبيل التكميل قلنا انه حينئذ يمنع عما منع الزواجر
من الطرق فهو التمسك بقوله تعالى ان الله كان عفوا غفورا فانه يدل على اسقاط العقوبة
عن اصحاب الكبائر قبل التوبة وبعدها لما مر من قبل ان العفو هو الذي لا يعاقب الجناة
بعد استحقاقهم العقوبة واصحاب الكبائر يرتكبون الجنايات قبل التوبة وبعدها وان كان بعد التوبة
ما ينافي الاستحقاق فيمكن اسقاط العقوبة عنهم اما بالتوبة واما بالعفو وهو الا
قبل التوبة وكان التوبة من جملة ما يوجب الاسقاط فكذلك العفو على ما عرفت والله اعلم
الخامس منها هو التمسك بالشفاعة

اجمعت الامة على وجود الشفاعة المقبولة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا يخلو من ان يكون
تاثيرها في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكان قولنا اللهم صل على محمد
هو الشفاعة في حقه عليه السلام وذلك لا يكون شفاعة بالاتفاق فتعين الثاني وذلك يدل على العفو
فان قيل لم قلتم بان ذلك لا يكون شفاعة وانما لا يكون اذا اشترطنا كون الشفيع اعلى درجة
من المشفوع له وفيه من الكلام ولئن سلمنا ان الرتبة غير معتبرة لكن متى يكون طلب المنافع
شفاعة اذا كانت تلك المنافع مفعولة لاجل الشفاعة او اذا لم تكن الاول ممنوع والثاني مسلم لكنه
لا يفيد فانه تعالى اذا اشرف محمدا عليه السلام بزيادة الشرف والكرامة فلا يكون ذلك بشفاعتنا ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يمنع عن حمل الشفاعة على طلب المنافع لكن عندنا ما يدل على ذلك فانه يقال شفع فلان
فلانا الى الامير ليعطيه ولانه يقال لمن كان تعالى شفعه ليطلقه عن الحبس وتسمى الكتب المكتوبة في
المعتبرين كتب شفاعة قال الشاعر
فذاك فتى ان تأته في صنيعة … الى ماله لم تأته بشفيع
سماه شفيعا في طلب الخير ولئن سلمنا ذلك لكنها لا تكون لاسقاط العقوبة ايضا وذلك بوجوه الاول
قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع لا يقال انا نقول بموجبه لانه ليس
في الآخرة شفيع يطاع لما ان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى احد لانا نقول
الطاعة في اصل اللغة عبارة عن فعل المراد ولا اعتبار للرتبة فيها قال الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره … قد تمنى لي موتا لم يطع ثم ان سلمنا ذلك لكنه لا يكون حجة عندنا فيما نحن فيه
فان كل احد يعتقد بانه ليس للوجوه لهم طبيعة الله تعالى واذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك اولى من
حملها على ما لا فائدة فيه الثاني قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو شفع عليهم لاصحاب الكبائر
وهم الظالمون لكانوا انصارا لهم الثالث قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
الى قوله تعالى ولا ينفعها شفاعة الرابع قوله تعالى خبرا عن الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى
والفاسق ليس ممن ارتضى عند الله تعالى الخامس قوله تعالى افمن حق عليه كلمة العذاب
افانت تنقذ من في النار السادس قوله تعالى ما لهم من الله من عاصم السابع ما رواه الحسن
البصري عن النبي عليه السلام انه قال لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي والجواب قوله اولا لم
اذا شرطنا كون الشفيع اعلى درجة من المشفوع له قلنا ان ذلك لا يكون شفاعة سواء كانت الرتبة
معتبرة او لا تكون لما مر ثم الرتبة لا تكون معتبرة فان من الشفيع من لا يكون اعلى درجة من
المشفوع له بل يكون مساويا او دونه والنظائر قوله سلمنا ان الرتبة غير معتبرة لكن متى يكون
طلب المنافع شفاعة اذا كانت تلك المنافع مفعولة لاجل الشفاعة او اذا لم تكن قلنا اذا كان
ذلك القول شفاعة لحصول الانعام لاجله وانما يحصل الانعام لاجله اذا كان ذلك القول شفاعة
لزم الدور وايضا يلزم ان الشفاعة

لا ننقسم الى مقبول والى غير مقبول لم قوله ما ذكرتم وان كان يمنع عن حمل الشفاعة على طلب المنافع لكن هنا ما يدل على ذلك قلنا لا استعمال لما ذكرتم بطريق المجاز ولا اعتبار لذلك وهنا بحث منه واما في الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى ما للظالمين فنقول اذا ذكرنا على ان صيغة الجمع تفيد العموم وذلك في حيز المنع وعلى هذا يجوز ان يكون المراد من الظالمين بعضهم وهم الكافرون فانه تعالى حكى التنزيل ظلما فقال ان الشرك لظلم عظيم وقال والكافرون هم الظالمون ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول انه لا على من قوله الطاعة ما يقتضي الرتبة في اصل اللغة قلنا نحن نعلم من اهل اللغة انهم لا يسمون الملك مطيعا لخادمه اذا فعل ما اراده وان الى ذلك وحمل الشعر على المجاز موقوف على حمل لفظ الطاع على ما ذكر وحمل على الاجابة قد قلنا لا نسلم بل الفائدة ان يخبر ان الله تعالى انقطاع الحلق الله بالكلية فمتى لم يرد ان يتفضل عليهم لم يجدوا مدفعا لعقابه ولو اسقط العقاب عنهم كان ذلك على سبيل الاحسان اليهم واما في الوجه الثاني وهو التمسك بقوله تعالى وما للظالمين من انصار فنقول لا نسلم صيغة العموم ولئن سلمنا ذلك ولكن الشفاعة هي الطلب على صيغة الخضوع واما النصر فهي المدافعة على وجه القهر والاستعلاء ولا يلزم من نفي اخص نفي الاخر واما في الثالث وهو التمسك بقوله تعالى واتقوا يوما فنقول ان ظاهر الآية يقتضي نفي قبول الشفاعة على الاطلاق سواء كانت في طلب المنافع او في اسقاط المضار وذكرنا بطلانه بالاتفاق واذا ثبت لا بد من تخصيصها عن قطع الله تعالى على عقابه من العصاة والتحرز على اهل السعد بن حاصل الا ان ذلك لا يحصل من اصحاب الكبائر يجوز ان يكون هو الذي لا تقبل الشفاعة في حقه واما في الرابع وهو التمسك بقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين لا نسلم ان الفاسق ليس من تطهر وكيف وانه مؤمن والمرتضى بالايمان اخص والمرتضى مطلقا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يمكن حمله على ظاهرها لان الرضى هو الارادة والمؤمنون الا ان ارادة شفاعتهم لادواتهم ولما وجب الاضمار فليس القول بان المراد من قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فعله اولى من القول بان المراد الشفاعة في حقه لا سيما وهذا الاضمار متأكد بقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وبقوله تعالى وكم من ملك في السموات الآية واما في الخامس وهو التمسك بقوله تعالى افمن حق عليه فنقول انا نقول بموجبه لان من حق عليه كلمة العذاب هو الذي قطع الله تعالى بعقابه وعدم الشفاعة في حق هذا الشخص لا يقتضي سقوط العقاب ولا دلالة في الآية على ان الله تعالى قد حقت كلمة العذاب على كل عاص واما في السادس وهو التمسك بقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم فنقول الجواب عنه هو الذي مر ذكره في قوله تعالى وما للظالمين من انصار واما في السابع وهو التمسك بالحديث فنقول ذلك الحديث من المراسيل والمراسيل عندنا ليس بحجة ولئن سلمنا كونه حجة لكنه معارض بقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لا يقال المراد به اهل الكبائر بعد ان تابوا لان وصفهم بكونهم من اهل الكبائر بعد التوبة ذم وذلك لا يجوز ولهم بعد التوبة وبالله التوفيق

388

الموقف السادس المسئلة الثالثة في ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من عصاة اهل الصلوة والمعتزلة منعوا ان يقول فساق اهل الصلوة اما ان لا يكونوا مستحقين للعقوبة واما ان يكونوا لكنهم مع ذلك يستحقون الثواب ومتى ثبت ذلك وجب القطع بانقطاع عقابهم اما المقدمة الاولى فلان الامة مجمعة على ان الفاسق كان قبل فسقه مستحقا للثواب بايمانه سواء كان بحكم العقل كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الشرع كما هو مذهب الغير فنقول اذا اتى بعد ذلك بالكبيرة فلا يخلو من ان لا يستحق العقاب بتلك الكبيرة او يستحق فان كان الاول فهو احد قسمي المطلوب فنقول من المحال ان يزيل استحقاق العقاب فالحاصل له من استحقاق الثواب وذلك لان الطاري منهما اذا ازال الغير فالعمرو اما ان يزيله من الطاري شيئا فهو مذهب ابي هاشم فانه يعتبر الموازنة واما ان لا يزيل وهو مذهب ابي علي لانه لا يعتبرها فنقول الاول باطل لانهما اما ان يكونا متضادين او متنافيين بحيث ان لا يزول الطاري بالباقي والباقي بالطاري مع عدمه وذلك محال واما ان لا يكونا متضادين وحينئذ

١٠ لا يكون احدهما منافيا للاخر لا ستحالة التنافي بينهما دون التضاد فلا يزول احدهما بالاخر واذا تضادا فاذا ازال كل واحد منهما صاحبه فالاخر كان يوجد كل واحد منهما لعدم الاخر وذلك محال لان المعلول لا يوجد الا حصل عند وجود علته ولو كان كل واحد منهما مؤثرا في عدم الاخر يلزم عدمهما في حال وجودهما معا وذلك لا يمكن واما ما ذهب اليه الجبائي من ان احدهما يؤثر في الاخر والاخر لا يؤثر فيه فالاول فهو ايضا باطل اما اولا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الى تمام الآية واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون حال من عبد الله تعالى الف سنة مثلا ثم عزم على شرب جرعة من الخمر ثم مات كحال من لم يعبد الله تعالى مع جرمه لان عقاب من عزم على شرب الخمر اسقط ثواب طاعاته بالكلية والى متقدا حتى كل واحد من الاستحقاقين واما المقدمة الثانية فلان الفاسق اذا لم يستحق العقاب بفسقه لم تحر بعقوبته على مذهب المعتزلة وغيرهم اما عندهم فلقبحه واما عند غيرهم فبالوعد وحينئذ يلزم ان لا يدوم عقابه فعلى هذا التقدير يكون الاحتجاج حاصلا بان الله تعالى لا يعاقبهم ابدا واما ان الفاسق يستحق للثواب مع استحقاقه للعقاب فاما ان لا يعطى الثواب وهو باطل بالاتفاق او يعطى الثواب اولا ثم يعاقب بعد ذلك ابدا وذلك باطل ايضا فانه لا تجمع على انه تعالى لا يعاقب احدا بعد ما ادخله الجنة وبالعكس وهو ان يعاقب اولا

ثم ثنا مت ابدا وذلك مما حصله ماسانع دوام العقوبة فظهر ان الفاسق متى لم يكن
استحقاقه العقاب مزيلا لاستحقاقه الثواب وجب القطع بانقطاع عقابه
وهذه طريقة قوية في هذه المسئلة ولا كلام لهم في هذا الموضع الا ما يتعلقون به
من الوجوه في اثبات المحابطة وقد بينا في الحلاف فيها في مسئلة مفردة واما القائلون
بالوعيد المؤبد فقد تعلقوا بالايات المشتملة على الخلود كقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وزعموا ان الخلود
يفيد الدوام لوجوه احدها قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
افان مت فهم الخالدون فالمراد ما جعلنا الخلود اي الدوام لمن قبلك الا فان
متى اي فهولا اعداؤك يتفوقون بعدك دائمين وثانيها قول امرئ القيس
الا انعم صباحا ايها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي
وهل يعمن الا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت باوجال
وثالثها وهو انه يصح تاكيده بلفظ التابيد فيقال خالدين فيها ابدا فلو كان الخلود
يفيد الدوام لما صح ذلك ورابعها انه يصح ان يقال هو فيها خالد الا سنة او
سنتين وانه يدل على ان الخلود غير الدوام والجواب عن التمسك بايات
الخلود ان نقول نحن نقول بعمومها اثبات صيغة العموم ثم نعارض الايات بالايات المشتملة
على الخلود الواردة في الوعد كقوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات
الاية ثم نقول ان لفظ الخلود مستعمل في طول المكث مع الدوام كما ذكرتم
ومستعمل في طول المكث من غير دوام كما ذكرنا فيقع عليهما على سبيل
التواطؤ كلفظ الحيوان على الانسان والفرس مثلا والا يلزم الاشتراك
او المجاز وذلك على خلاف الاصل واذا كان كذلك كان مفيدا الطول المكث فاما
ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع ام لا فذلك انما يعرف بطريق اخر
واما انه لا يصح للايات دالة على دوام العقاب في حق الكفار ومع ذلك فخص
المنع لما انه ثبت بالاجماع لا بجملة الايات والجواب عن التمسك بقوله تعالى
وما هم عنها بغائبين ان ذلك متروك الظاهر لان ظاهرها لا يقتضي كون الفجار
في جهنم في الحال ولولا ذلك لسقط بها الاستدلال ولئن سلمنا ذلك لكن

قوله تعالى وما هم عنها بغائبين لا يقتضي الدوام وهو ظاهر فانه يصح ان يقال لا يكون الكفار
غائبا على الدوام والله اعلم المسئلة الثانية ان العبد هل يستحق بطاعته
الثواب وبمعصيته العقاب ام لا اتفقت المعتزلة على ذلك الا البلخي فانه زعم
ان الثواب تفضل منه تعالى وان التكليف حسن لكونه الله تعالى ايانا شكرا لنعمه علينا
واعلم انا اذا بنينا هذه المسئلة على فساد الحسن والقبح العقليين ظهر سقوط
قولهم ولكنا نسلم ذلك ونبين على فساد ذلك ونقول الدليل على انه لا يستحق
ثوابا ولا عقابا انه لو كان كذلك لوجب ان يستحق من لم يثبت على دينه ثواب المؤمنين
وان يعاقب من اسلم بعد كفره عقاب الكافرين وذلك باطل بالاجماع بيان الشرطية
ان فعل الطاعة اذا كان سببا لاستحقاق الثواب فلا يخلو من ان يتوقف اقتضاؤه
على ان يموت على الايمان وهو الموافاة او لا يتوقف فان كان الاول فهو باطل لان اقتضاء العلة
اذا كان موقوفا على شرط لم يحصل ذلك الاقتضاء الا عند تحقق ذلك الشرط ففي
هذه المسئلة لم يكن العلة موجودة عند الشرط وما لا يكون موجودا لا يكون مقتضيا
وكذلك الشرط وهو الموافاة عند تحقق العلة واما الثاني فلانه يحصل الاستحقاق
اولا بذول في الاول باطل لما مر في المسئلة الثانية ان المستحق فيه لا يحبط بسبب الاخر
والثاني ما يوجب ان يكون المرتد بعد ارتداده مستحقا على الله تعالى ثواب المؤمنين وذلك
باطل بالاجماع لا مر واذا عرفت ذلك في جانب الثواب ما عرفته في جانب العقاب فان قيل
قولكم ان اقتضاء الطاعة اما ان يتوقف على الموافاة او لا يتوقف قسمة غير حاصرة فان ههنا
قسما اخر وهو ان الطاعة يكون موقوفا فان حصلت الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه
مقتضيا لاستحقاق الثواب وان لم تحصل علمنا انه كان غير حدوثه غير مقتض
ثم ان سلمنا ان اقتضاءه لا يتوقف على الموافاة فلم قلتم انه ليس الكفر لا يزيل الاستحقاق
الاول وسيأتي ما يتعلق به المعتزلة في ابطال الاحباط ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
مذهبكم فعندنا ما يدل على خلاف ذلك وذلك انه يقول لا منافاة بين العقول بين الزام الشاق
وانزال المشاق ثم انه حسن من الله تعالى ان يلزمنا المشاق عند ذلك اما ان يكون لا لغرض
في نفسها او لا من غير ذلك والاول باطل فان ذلك الوجه عبث اوليس سواء كان رشاقا او لم
يكن والثاني كذلك ان كان ذلك اما لدفع مضرة او لجلب منفعة والاول باطل لان المضرة
لا تندفع الا بخلقهم او لا تكليفهم والثاني كذلك كان بذلك المنفعة اما ان يكون في مقابلة
المنافع السالفة او غيرها فان كان الاول فباطل لوجوه منها ان كل من انعم على غيره نعمة ما لكنه

[illegible]

لاستيجاره على وجه لا يشق على المنعم عليه فالذي يقبح منه تكليفه بالمشاق لاجل النعم ان الف
ومنها ان من انعم على غيره ثم كلفه لاجل ذلك مدحه فان العقلاء يذمونه ويقولون انه ابطل
ما فعله ويثبتون انه ما فعله لكونه احسانا وانما فعله رجاء سمعة طمعا منه في مجازاة ومنها انه
لو حسن منه تعالى التكليف لمكان النعم ان الف لزم ان يحسن التكليف لاجل الحاصلة
به النعم واما الثاني فلان الذي يدل على استحقاق العقاب هو ان حسن ايجاب الفعل اما ان يكون
لحصول النفع عند الاتيان به او لحصول الضرر عند الاخلال به والاول باطل والثاني ثبت
الفعل واجب فتعين الثاني وهو المطلوب والجواب قوله هنا قسم ثالث قلنا
التقسيم المذكور متردد بين النفي والاثبات فلا يحتمل الواسطة واما التوقف
فان عنيتم به انا لا ندري هل يتوقف اقتضاه للاستحقاق على الموافاة او لا يتوقف
فكل ذلك لا يضرنا لانا انما ابطلنا كلا القسمين فقد حصل مطلوبنا وان عنيتم انا لا
ندري ان الفعل الذي اتى به المكلف هل يكون مشتملا على الوجه الذي لاجله استحق الثواب
ام لا فيتوقف حتى انه ان حصلت الموافاة علمنا ان ذلك الوجه حاصل والا فلا فنقول
هذا باطل لانه لو اتى الانسان بالايمان وسائر الطاعات لاجل وجوبها وامر الله تعالى بها الا
عند الموافاة بل الشك في حصول الموافاة مقتضيا للشك انه هل اتى بها لاجل
وجوبها ام لا وذلك يقتضي ان لا نعلم واحدا منا كونه آتيا بالواجبات لوجوبها لما انه
لا يمكنه القطع بالموافاة ومعلوم انه ليس كذلك واما القول بجواز التحابط فقد عرفت من قبل
ما فيه واما قوله لا فرق بين المعقول بين الزام الشاق وانزال المشاق فنقول
لا فائدة في انزال المشاق لا يحسن الا لمنفعة والقول بالعوض باطل عندنا بناء على القول
ببطلان تحسين الفعل وتقبيحه ولئن سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون حسنه لسوالف
نعم الله تعالى قوله الزام المشقة لسوالف النعم قبيح قلنا انه ضعيف جدا لما ان المعتزلة
اتفقوا على انه يجب على العباد عقلا معرفة الله تعالى وشكر نعمه والاتيان بالواجبات
العقلية والاخلال بالقبائح العقلية واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ذلك سببا
لوجوب الجزاء على الله تعالى لانه اذا كان اداء ما وجب على العبد سيما كان اذا الله تعالى
ما وجب عليه من الجزاء سببا ان يجب على العبد الطاعة مرة اخرى وذلك يؤدي الى
التسلسل قوله ان من انعم على غيره ثم كلفه لاجل ذلك قبح قلنا ان العقلاء انما يذمونه
لان المنعم على غيره ينتفع بعود الفائدة اليه والله تعالى لا يكلف عبده بعد انعامه عليه لاجل عود
نفع اليه بل يكلف العبد لاجل ما يكون عائدا الى العبد على ما عرفت من قبل قوله

لو حسن التكليف لاجل النعم ان الف لوجب ان يزداد التكليف اذا زادت النعم قلنا لم لا يجوز
ان يقال التكليف انما حسن لمكان اجود النعم ولئن سلمنا ان ذلك لمطلق النعم لكن معرفة
مقادير النعم وموقعها والانتفاع بها ليس الا عند الله تعالى ولا يمتنع ان يكون نعم الله
تعالى على الفقير المريض اعظم من نعمه على الغني الصحيح قوله والذي يدل على
استحقاق العقاب هو ان حسن ايجاب الفعل اما ان يكون لحصول النفع او الضرر
قلنا لم لا يجوز ان يكون لغيره وهو وجه وجوبه فانه تعالى انما اوجب علينا ما له وجه وجوب بخلاف
النوافل فانه ليس لها وجه وجوب وبالله التوفيق المسألة الرابعة في صفات
الثواب والعقاب ونسلم لهم استحقاق الثواب والعقاب الان ونطالبهم على
الصفات التي يدعونها فيها فانهم يقولون يجب ان يكون الثواب منفعة دائمة خالصة
عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وان يكون العقاب مضرة دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة
بالاستخفاف واحتجوا على وجوب دوام الثواب والعقاب بدوام المدح والذم
فقالوا ان كل واحد منهما سبب للاخر وما به يزول احدهما يزول به الاخر وحينئذ يلزم
ان يكون احدهما علة للاخر او كونهما معلولي علة واحدة وكيفما كان يلزم من دوام احدهما
دوام الاخر ولما كان المدح والذم دائمين وجب كون الثواب والعقاب دائمين وربما
عبروا عن الحجة بعبارة اخرى وهي ان بدوام استحقاق المدح نعلم ان الطاعة
وان انقضت الا انها في حكم الباقي واذا كانت الطاعة كالباقية وجب دوام الثواب
واما ما يدل على دوام الثواب خاصة فذلك انه لو كان الثواب منقطعا لكان المنفصل
اولى منه لجواز كون المنفصل دائما ولو كان كذلك لقبح التكليف والذي يدل على دوام
العقاب ان نعم الله تعالى اعظم من نعمة كل منعم فيجب في معصيته ان يكون اعظم من
معصية كل من عصى لان العقاب على المعاصي انما يتزايد بحسب نعم من عصى وذلك ما
يقتضي كونه دائما واما ما يدل على خلوص الثواب عن الشوب فهو ان الاول انه شرع
زاجرا عن الملاذ الحاضرة فلا بد وان ينفصل عن مضاد الدنيا ولا ينفصل عنها
الا بالخلوص الثاني ان كون العقاب كذلك اذ خالية الزجر عن فعل المحظورات
والذي يدل على وجوب الخلوص عن الشوب فهو انه لنا الاول انه تعالى رغب
المكلف بتكليف المشاق الى هذا الثواب فيجب ان يكون حاله منفصلة عن حال
التكليف والا لا يحسن في الحكمة الترغيب الى حال مثل حال التكليف الثاني ان
المنفصل منافيه خالص عن الشوب حسن في العقل فلو لم يكن الثواب كذلك لكان

التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف واما ما يدل على ان الثواب يستحق على جهة
التعظيم فلانه يستحق بالفعل الشاق او الترك الشاق وذلك مما يستحق به التعظيم
واما ان العقاب يستحق على وجه الاهانة فهو ان المقتضي للامرين واحد فهو
فعل القبيح او ترك الواجب فيجب ان يكونا متلازمين والجواب عما تمسكوا
به اولا لا نسلم ان استحقاق المدح والذم امران متلازمان لاستحقاق
الثواب او العقاب وذلك لان المكلف اذا عرف انه تعالى لا يعاقبه كان مغريا
له بالمعاصي فلم يستحق العقاب وان استحق منه الذم ولو لم يكن فعل
الواجب علينا شاقا لكنا نستحق المدح بفعله دون الثواب والواحد
منا يستحق الثواب او العقاب من الله تعالى وحده وان كان يستحق المدح
والذم منه تعالى ومن غيره ثم ان سلمنا ان كل ما يزيل احدهما يزيل الآخر ولكن لم لا
يجوز ان يقال انه اذا حصل انتهى بذاته دون الآخر فقوله دوام استحقاق المدح
يدل على ان الانقطاع وان انقطعت لا نهاية في حكم الدائم قلنا هذا ضعيف فانا قد
بينا ان استحقاق المدح قد يثبت لما لا يثبت له استحقاق الثواب فلم لا يجوز
ان يكون الظاهر وحينئذ احدهما يكون كالدائم فيدوم مستحقا وهو استحقاق
المدح والآخر لا يكون كذلك فلا يدوم مستحقا وهو استحقاق الثواب والجواب
عما تمسكوا به ثانيا وهو انه لو لم ينقطع الثواب كان التفضل اولى فذلك يعرف
من بعد والجواب عما تمسكوا به ثالثا وهو ان نعم الله تعالى اعظم من نعم كل منعم
فلئن ان نعم الله تعالى علينا اكثر من نعم غيره ولا يلزم من هذا التفاوت دوام نعم
واتصالها فلم لا يجوز ان يقال العقوبات المستحقة على معصية الله تعالى محصورة
في وقت معين بحيث لا يمكن الزيادة عليه والعقوبة المستحقة على معصية الله تعالى تزيد
على استحقاقها على الاولى وان لم يثبت على الدوام والجواب عما تمسكوا به
اولا في خلوص الثواب عن الشوب لم لا يجوز ان يتفضل عن اضداد الاسوية بالكمية
والقوة لا بالمقدار والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان تكون العقوبة خالصة عن الشوائب وان كانت
زاجرة ولكن يحتمل ان يكون فيها وجه يقتضي فلا يمكن الجزم بكونه لطفا والجواب
عما تمسكوا به اولا في وجوب الخلوص فقد مر بيانه وان كان محققا فلا يلزم منه الدوام
[illegible] والجواب عما تمسكوا به ثانيا انه لا نزاع في ان الثواب لا بد وان يتميز عن جميع
المنافع الحاصلة ولكن لم قلتم بان ذلك التميز لا يحصل الا بتوكيد انه قد توجد في الدنيا

منافع خالية عن الشوائب ثم ان الثواب يجب ان يتميز عن تلك المنافع ولا يكون
ذلك الا لكثرة المنافع التي في الثواب وشرفها واذا كان كذلك فلا يبعد ان يتميز
الثواب عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص عن الشوائب المسألة
الخامسة في الاحباط والتكفير والمعتزلة فساد القول بالاحباط لما مر
في المسألة الثالثة وما قبلها وهو من الاقناعيات ان القول بالاحباط
يوجب فيمن جمع بين احسان واساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن
ولم يسيء وذلك عندنا فيما يستحق من المدح والذم او بمنزلة من لم يحسن
ان كان المستحق على اساءته هو الزائد او بمنزلة من لم يسيء ان كان المستحق
على احسانه هو الزائد ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة وجب فساد القول
بالاحباط وقد يتعلق القائلون بالاحباط بامور اولها قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى
لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الآية وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك وثانيها ان الثواب يستحق على سبيل التعظيم والعقاب يستحق على سبيل
الاهانة واستحالة التعظيم مع الاستخفاف معلوم بالضرورة وانما يتعذر ذلك
اذا كان الذام والمادح واحدا والمذموم والممدوح واحدا والوقت واحدا
واذا تعذر محل ما تعذر استحقاقه وثالثها انا قد دللنا على وجوب دوام
الثواب والعقاب والجمع بينهما محال فاستحقاقهما يكون محالا لا يقال يمكن
ان يثاب تارة ويعاقب اخرى لان المثاب حينئذ خائف عن انقطاع الثواب
والمعاقب متوقع لانقطاع العقاب فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب
ولا العقاب كذلك وذلك باطل والجواب عن الاول انهم حملوا الاحباط في
تلك الآيات على احباط ثواب الاعمال وذلك مما لا يتم الا باضمار شيء في الآيات
وذلك على خلاف الاصل واما نحن فلا نحتاج الى ذلك على مذهبنا فان من
اتى بفعل يستحق به العقاب وكان يمكنه ان ياتي به على وجه يستحق به
الثواب فانه يقال انه ابطل حقه واحبطه واذا كان كذلك سقط ما ذكروه
والجواب عن الثاني ان يقول المراد من التعظيم والاستخفاف ما يجري على
على اللسان او ما يكون في القلب والاول مسلم ولكن ذلك لاجل ان اللسان
الواحد لا يستطيع بالمدح والذم معا وذلك لا يدل على التنافي بينهما

والثاني ممنوع فإنه لا يمتنع أن يحصل اعتقاد كون الشخص مستحقا للتعظيم من وجه
ومستحقا للاستخفاف من وجه آخر وبتقدير ذلك إنما يمتنع مع الشرائط الثلاث التي
ذكرتموها فأما بدون تلك الشرائط فلا وذلك يعرف بالتأمل وعن الثالث أن يقول لم لا
يجوز أن يقال أنه إذا حصل استحقاق هذا وذلك فالله تعالى يثيبه تارة ويعاقبه أخرى
ثم إنه تعالى إن علم العقوبة فإنه بعد ذلك يعظمه فأما في ذلك الوقت وإن قطع الا
ثانية فإنه تعالى يكون في توفية العقوبة الفائتة بالخيار إن شاء فعل وإن شاء عفا إلا
يترك إن المكلف يستحق الثواب الدائم وجه ذلك فإنه لا ينافي لبيانها شائبة الآخرة على
فاعرف الأصل النافع عمدة الأشياء والأحكام وفيه مسائل المسألة الأولى
في حقيقة الإيمان اختلف أهل القبلة فيها ولابد من ضبط المذاهب فنقول
اتفقوا على أنه إما أن يكون اسما لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو للمجموع منهما فإن كان
اسما لعمل القلب فليس فيه إلا مذهبان أحدهما أن يجعل اسما للمعرفة وهو مذهب الصالحية
وجهم بن صفوان والثاني أن يجعل اسما للتصديق النفساني وهو مذهبنا
وقد عرفت الفرق بينه وبين الاعتقاد والإرادة وإن كان اسما لعمل الجوارح فإما
أن يكون اسما للقول أو لسائر الأعمال والأول مذهب الكرامية فإنهم جعلوه اسما
للتلفظ بالشهادتين والثاني على قسمين أحدهما أن يجعل اسما لفعل الواجبات
والاجتناب عن المحظورات فقط وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم وثانيهما
أن يجعل اسما لفعل الطاعات بأسرها سواء كانت واجبة أو مندوبة وهو مذهب
أبي الهذيل وعبد الجبار بن أحمد وإن كان اسما للمجموع منهما فهم الذين قالوا الإيمان تصديق
بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان وهم أكثر السلف والكلام في هذه المسألة
على مقامين أحدهما في إثبات مذهب أهل السنة وثانيهما في إبطال مذهب المعتزلة أما
الأول فهو أن معنى الإيمان في اللغة التصديق فوجب أن يكون معناه في الشرع كذلك
أما الأول فلاتفاق أهل اللغة على أن معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا أي يصدق به
قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق لنا وإذا قيل فلان يؤمن بالحشر والنشر
لم يفهم منه إلا أنه مصدق به وأما الثاني فذلك لوجهين أحدهما أن معناه في الشرع
لو كان غير معناه في اللغة لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم وقد خاطبهم بدليل قوله
تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وقوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي
عوج وقوله تعالى بلسان عربي مبين وثانيهما أن [illegible]

لفظ الإيمان والإسلام فلو كانا منقولين عن أصلهما لوجب أن يبين الله تعالى
392 ذلك لرسوله عليه السلام وكذلك الرسول للأمة بيانا ظاهرا ولما لم يكن كذلك ثبت أن معناه
في الشرع عين معناه في اللغة فإن قيل لم لا يجعلونه عبارة عن التصديق باللسان
كما قالت الكرامية فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك فهو قول إلا أن يسلم أنهم
لا يعلمون منه إلا ذلك إلا لتركهم هذا اللفظ إذا وضعوه لمعنى آخر لم يكن التلفظ
بها تصديقا بل التصديق معنى هذا اللفظ أو اللفظ الدال على ذلك المعنى وكيف
كان فإنه يجب الجزم بكون العقلاء عالمين بالضرورة بالتصديق النفساني ثم يؤكده
قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية وقوله تعالى قالت الأعراب آمنا الآية
ففي هاتين الآيتين التصديق باللسان حاصل مع أنه تعالى حكم بنفي الإيمان فعلمنا أن المراد
منه التصديق بالقلب وأما الثاني فهو الذي يدل على فساد مذهب المعتزلة فذلك من
الآيات والأخبار الدالة على أن محل الإيمان هو القلب كقوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم
الإيمان وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وقوله تعالى شرح الله صدره للإسلام وقوله عليه السلام
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم الآيات الدالة على أن الأعمال الصالحة أمور مضافة
إلى الإيمان فإنها تدل على المغايرة قال تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن
بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
وكذلك الآيات الدالة على الجمع بين الإيمان والمعاصي قال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا الآية وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما أخرجك
ربك من بيتك بالحق الآية وروي أن جبريل أتى النبي عليه السلام وسأله عن الإيمان فقال
أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وكل ذلك يدل على أن الإيمان صفة
القلب وأما عند التفصيل فوجوه منها أن الأمة تجمع على أن الإيمان شرط
العبادات وأن فساد العبادات لا يكون فسادا للإيمان وذلك يدل على المغايرة
بينهما ومنها أنه إذا كانت الطاعات من الإيمان لما كان واحد من البشر كامل الإيمان
لعدم الانقياد ومنها أن من آمن بالله تعالى وبرسوله ثم أدركه الموت في الحال فمات
لا يكون مقصرا وذلك مؤمن بالاتفاق وأما المعتزلة فلهم فيه مقامان أحدهما
الاستدلال على مذهبهم وذلك بوجوه الأول أن أداء الواجبات هو الدين
لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله الآية والدين هو الإسلام لقوله تعالى
إن الدين عند الله الإسلام والإسلام هو الإيمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام

عن الاسلام دينا فلن يقبل منه فانه ادا كان غير الاسلام لما كان مقبولا منه ولانه
تعالى استثنى المسلمين من المومنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين
فلانه ولولا انه غير الايمان لما صح ذلك الثاني قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم والتمسك به ظاهر الثالث قوله تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله
الى قوله امر الرسول في اخر الآية ان يستغفر لهم فادا كان الفاسق لا يستغفر له وهو
على فسقه بل يلعن ويذم دل على انه غير مومن الرابع ان قاطع الطريق يخزى يوم
القيامة بقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار ومن كان في عذاب النار فقد اخزى
لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى يوم القيامة
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فقاطع الطريق غير مومن
الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن وقوله عليه السلام
لا ايمان لمن لا امانة له وقوله عليه السلام الحيا من الايمان واما ما هو الاستدلال
على فساد قولهم يقولون الايمان هو التصديق فذلك من وجوه خمسة الاول
قوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والمراد به التصديق الثاني
قوله تعالى حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فانه يدل على كون الايمان مزينا في
القلب والتصديق ليس كذلك الثالث لو كان الايمان هو التصديق لما
صح وصف المكلف به على الحقيقة في الوقت الذي لا يوجد منه كما في قولنا فلان
صادق فانه لا يصح الا في الوقت الذي يوجد فيه الخبر الرابع انه يلزم ان
يوصف بالايمان كل مصدق لا من حيث يعود سواء كان مصدقا بالله
ورسوله او بالجبت والطاغوت ولما لم يجز ذلك بالاجماع بطل ما ذكرتموه
الخامس لو صح علم الله تعالى لم يجد للشمس وجبا ان يكون مومنا ولما اجمعت
الامة على انه ليس كذلك فقد سقط ما قلتموه والجواب عما ذكروه اولا ان
نقول لا يمكن حمل قوله تعالى ذكره من القيمة على حقيقة ما نقل لوجهين احدهما
ان تلك اللفظة لفظ الوحدان فلا يجوز اجراها على العموم كبقية وثانيهما ان تلك
اللفظة من الفاظ الذكران فلا يجوز اجراها على اماهم الصلوة والزكوة
والجواب عما ذكروه ثانيا انا لم نعلم ان المراد منه هو الصلوة الى بيت المقدس
ولم لا يجوز ان يكون المراد ما هو موصوفه اي اللام فهو التصديق بوجوب
تلك الصلوة والجواب عما ذكروه ثالثا لا انسلم ان كلمة انما للحصر

بل ذلك يجري مجرى ما يقال انما النحاة البصريون على معنى ان افاضل النحاة هم البصريون
393 والجواب عما ذكروه رابعا ان المومنين من وجد منه الايمان وذلك اعم من ان ادا حصل
منه الايمان في الحال او قبله او بعده كما ان القائلين من وجد منه القول لا انه وجد منه القول
في الحال وذلك لا يمكن فان القول متركب من الحروف ولا يمكن التلفظ بجميعها دفعة
ولان ما ذكروه لازم عليهم لان الايمان عبارة عن الطاعات مع ان النايم يوصف بوصف
الايمان وان لم يكن موقنا بالطاعات والجواب عما ذكروه خامسا ان عرف الشرع
استقر على تخصيص اسم الايمان بتصديق مخصوص فليس ذلك بعيد الله بل تخصيصا
للفظ ببعض مجازاته واما الجواب عن النصوص الباقية فظاهر اذ الايمان هو التصديق
المطابق للاعتقاد الذي مر ذكره لا مطلق التصديق ولو كان كذلك فالمصدق من حيث
هو المصدق لا ينبغي ان يكون مومنا بل المومن هو المصدق بالمصدق به المعتبر وصفه
على ما عرف والله الموفق المسئلة التاسعة في حقيقة الكفر حد الكفر
عند الاشعري الجحد بالله تعالى وربما فسر الجحد بالجهل وربما قال الجحد يتضمن الجهل وقالت
المعتزلة الكفر قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب فهذا حصر بعض ادلة
الكفر وهي باسرها ضعيفة اما الاول فان كان المراد بالجهل بالله تعالى الجهل بوجوده
فهو خطا لانه يلزم ان كل ما لا يكون جهلا بالله تعالى ان لا يكون كفرا ومن المعلوم انه ليس كذلك
وان كان المراد به الجهل بالله تعالى سواء كان جهلا بذاته او بصفة من صفاته فهو
ايضا خطا طردا وعكسا اما الطرد فلان اهل السنة اختلفوا في كثير من الصفات
ولا شك ان الحق في كل مسئلة منها واحد والمخالف له يكون جاهلا بالصفات ولا يكون
كافرا واما الانعكاس فظاهر فان ابا الحسن اثبت البقا صفة زائدة والقاضي
نفاها وايضا فابو الحسن والقاضي وكثير من الاصحاب اثبتوا لله تعالى ادراكا
متعلقا بالمشمومات وادراكا متعلقا بالمذوقات وادراكا ثالثا متعلقا
بالملموسات والاستاذ ابو اسحق مال الى نفيها واثبت عبد الله بن سعيد القدم
صفة قائمة بذات الله تعالى ونفاه اكثر الاصحاب وزعم ايضا عبد الله بن سعيد ان الله تعالى
رحيم برحمة كريم بكرم وغيرها من هذا الجنس صفات كثيرة وزعم ان الرحمة
في حقه تعالى ارادة او اي صفات الافعال وقاضي سهل الصعلوكي من اهل السنة
انه اثبت لله تعالى علو الانها به وانها ونفاها باقي الاصحاب واختلف الاصحاب
في اثبات الصفات الخبرية كاليد والوجه والعين فمن نفى الحق انها صفات قائمة بذاته

بذات الله تعالى والعاصي إلى نفعها وعلم أبو الحسن لا يستوي صفة ما علمه بذات الله تعالى
وعدم نفاذها وعلى هذا فإثبات الصفات من الأحوال فإن ما فيها عليها عرف
من قبل فلو كان الجهل بشيء من صفات الله تعالى كفرا لكان تكفير جميع المسلمين لازما وذلك
غير جائز وأما العكس فلو أن إنكار نبوة محمد عليه السلام وإنكار كون القرآن معجزا
والبعث أيضا علم كونه من ديننا بالضرورة كان ذلك كفرا وكذلك قتل الرسول والاستخفاف به والا
ستخفاف بالقرآن ولبس الغيار وشد الزنار بعمد لا اختيارا كان ذلك كفرا بالإجماع مع
أن شيئا منها ليس جهلا بالله تعالى وأما ما ذهب إليه المعتزلة فذلك في غاية الضعف
لأن عقاب الكفار متفاوت في كل أعقاب أنواع الكفر وكل ما زاد فإنه أعظم بالنسبة
إلى ما نقص اللهم إلا أن أرادوا أن الكفر هو الذي عقابه أعظم من عقاب الفسق
لكنهم حدوا الفسق بأنه الذي يكون عقابه أدون من عقاب الكفر فيلزم الدور وإلا
صح تعريف الكفر ما ذكره الغزالي رحمه الله وهو أنه تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ويعني
بالتكذيب إما نفي التكذيب أو ما علم من المشبهين ضرورة دلالته على التكذيب ثم لقائل
أن يقول فإن عدم التصديق أعم من التكذيب والحد بحسب العكس فيلزم أن الذي لا
يكذب الرسول ولا يصدقه لا يكون كافرا وهو كافر بالاتفاق وإن صار صاحب التأويل
إما أن يكون مكذبا وحينئذ يلزم أن يكون كافرا وليس كذلك أو لا يكون مكذبا بل المكذب
من يرد قوله عليه السلام من غير تأويل وحينئذ يلزم أن لا يكون الفلسفي الذي ذهب
إلى قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار الحشر والنشر كافرا لأنه من أصحاب
التأويل والجواب عن الأول أن الرسول عليه السلام لما ادعى وجوب تصديقه
على غيره فعدم تصديقه في ذلك يكون تكذيبا له فلا يكون عدم التصديق
أعم من التكذيب وعن الثاني أنا نعلم بالضرورة إجماع الأمة على أن دينه عليه هو
القول بحدوث العالم وإثبات العلم بالجزئيات وإثبات الحشر والنشر فيكون المنكر لهذه
الأشياء مخالفا لما أنه عليه والمخالف كافر فكذا المنكر وبالجملة فإن المنع منه تكذيب
الرسول عليه السلام فهو كفر المسألة الثالثة في أن مخالف الحق من أهل القبلة
هل يكفر أم لا قال أبو الحسن الأشعري في أول كتاب مقالات الإسلاميين
اختلف أهل الإسلام بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم
من بعض فصاروا فرقا متباينة إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه
وعليه أكثر الأصحاب ومن الأصحاب من كفر المخالفين وأما الفقهاء فقد نقل
عن الشافعي رحمه الله أنه قال لا أرد شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم

يعتقدون حل الكذب وأيضا عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعن
الكرخي وغيره مثل ذلك وأما المعتزلة فالذين كانوا قبل أبي الحسين كفروا أهل السنة
في إثبات الصفات وخلق الأعمال وأما المشبهة فقد كفرهم من خالفهم من أهل
السنة والمعتزلة وعن أبي إسحق أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة والدليل عليه أن
نقول المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة مثل أنه تعالى عالم لذاته أو بالعلم وأنه
هل هو موجد لأفعال العباد أم لا وأنه هل هو متحيز وهل هو في جهة ومكان وهل هو
مرئي أم لا فإما أن يتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا يتوقف والأول باطل إذ لو
كان من الواجب على النبي عليه السلام أن يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها فلما لم يطالبهم بل ما جرى حديث من هذه المسائل في زمانه عليه السلام ولا في زمان
الصحابة والتابعين علمنا أنه لا يتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول
ولو كان كذلك فلا يكون الخطأ في هذه المسائل قادحا في حقيقة الإسلام فإن قيل
لا نسلم أنه عليه السلام ما كان يطالبهم بمعرفة الحق فيها وكيف وأنه عليه السلام كان يكلفهم
معرفة ما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام وإن كتاب الله تعالى مشتمل على هذه
المسائل وكذلك سنة الرسول ولئن سلمنا أنه عليه السلام ما كان يباحث معهم فيها لكن عدم
المباحثة لا يدل على عدم التوقف فإنه يمكن أن يكونوا عالمين بهذه الأصول
على حسب الحاجة فلا جرم عليه السلام استغنى عن المباحثة معهم فيها والجواب عن الأول
أن يقول هذا إن لم يكن كما ذكرتموه لكنا نعلم بالضرورة أنه إذا جاءه الأعرابي وأقر
بالشهادتين فإنه عليه السلام كان يحكم بإيمانه ولو كان ما ذكرتم لكان من الواجب أن لا يحكم إلا بعد
أن يرشده إلى الحق في هذه المسائل وعن الثاني وهو أنه عليه السلام كان يعلم من القوم
إحاطتهم بالمذهب الحق في هذه المسائل أنا نعلم بالضرورة أن الأعراب الذين
جاءوا إلى النبي عليه السلام لا يعلمون كل واحد منهم بكل واحد من أحكام هذه
المسائل فالقول بخلاف ذلك علمناه بالضرورة مكابرة من غير شك واعلم
أن الشيخ لما لم يكفر المخالفين بعضهم بعضا في المسائل المختلف فيها فلا بد أن كان منهم
ما يعرف بالعامل بعد الاطلاع على اختلافهم فيها فإن المكفر لا يكون إلا في قول
يلزم من ذلك القول الجهل بالله تعالى أو إنكار آية من آيات كتابه تعالى كما أن أهل السنة كفروا
والمعتزلة في مسألة الرؤية مثلا بناء على أن القرآن يدل على كفر منكري الرؤية قال تعالى
بل هم بلقاء ربهم كافرون والمعتزلة أيضا كفروا أهل السنة في إثبات القدم بناء على

ان الله تعالى كفر النصارى في قوله تعالى ان الله ثالث ثلاثة واما تكفير اهل السنة
والمعتزلة جميعا للمشبهة فلذلك في قولهم انه تعالى جسم فانه تعالى ليس بجسم
بالبراهين القاطعة فمن اعتقد كونه تعالى جسما كان جاهلا بالله تعالى والجاهل بالله
تعالى كافر وايضا انهم اعتقدوا غير الله تعالى انه هو تعالى وتقدس وذلك كفر
بدليل قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله تعالى هو المسيح بن مريم وعلى هذا في
الغير من الصور وان يكفر البعض من المخالفين للبعض كثير من المسائل عن ان التكفير
لاهل القبلة لما كان من جملة ما لا وجه له في الشرع فالاختصار فيه اولى وبالله العون
والعصمة المسألة الرابعة في تفصيل الكفار ان الانسان اما ان يكون معترفا
بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما ان لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معترفا بشيء
من النبوات وهم اليهود والنصارى مثلا واما ان لا يكون ثم انه اما ان يكون معترفا
بالفاعل المختار وهم البراهمة واما ان لا يكون وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم
فهذه الفرق هم المنكرون لنبوة محمد عليه السلام والجاحدون لنبوته عليه اما ان يكون
عنادا او لا يكون والاول هم الذين عقابهم اشد من عقاب غيرهم وكذا على الاول
والثاني هم الذين كانوا اهل النظر والاجتهاد على حسب وسعهم لكنهم لم يعرفوا صحة
نبوته عليه فالجاحظ زعم ان هؤلاء من جملة المعذورين وهو مذهب العنبري واتباعه
فانه صوب جميع المجتهدين في الاصول وتمسك بقوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على
الاعرج حرج ولا على المريض حرج فان حالهم مثل حال الطائفة في العجز بل حالهم اشد
من حال الاعمى والاعرج والمريض فان للاعمى وللاعرج والمريض يمكنهم الاستعانة
بالغير بخلاف المتحير الذي تحير في امره بعد الاستعانة بكل احد واما اهل
السنة وجمع من غيرهم فقد ذهبوا الى انهم ليسوا من المعذورين لان الاعتراف
بنبوة محمد عليه السلام من اللوازم واما الذين اعترفوا بنبوة محمد عليه السلام
فاما ان يكونوا على الخطأ في بعض المسائل او معترفين قبل ان يخطئوا في البعض
من المسائل من اهل القبلة ليسوا من الكفار بل يكون ذلك الخطأ يجري مجرى
الكبائر يرجى ان يعفو عنهم واما ان لا يكونوا على الخطأ بل يكونوا على
الصواب في الاعتقاد فحينئذ اما ان يكون اعتقادهم بالدليل وهم من
اهل النجاة بالاتفاق او بالتقليد والتقليد مختلف فيه عند اهل الكلام
ولا شك انهم من اهل النجاة وكيف وقد كان الاكثر من الصحابة

والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين كذلك العصمة المسألة
395 الخامسة في ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة هل هو مؤمن فذهبت الخوارج
الى انه كافر وذهب بعض الزيدية الى انه كافر نعمة وذهب الحسن البصري الى
انه منافق وذهبت المعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين
والدليل على انه مؤمن قد يكون نقليا وقد يكون عقليا اما النقلي فمن الآيات
الدالة على ان الايمان يجامع المعاصي وان الطاعات مضافة الى الايمان واما
العقلي فهو ان المؤمن هو المتصف بالايمان والفاسق متصف بالايمان لان الا
يمان هو التصديق والفاسق متصف بالتصديق كما مر واما الخوارج
فقد تمسكوا بامور كثيرة من الآيات والاخبار منها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون والفاسق من جملة من لم يحكم بما انزل الله وقوله تعالى فهل
نجازي الا الكفور والفاسق مجازى بالضرورة فيكون كافرا وقوله تعالى في قصة موسى
وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى فانذرتكم نارا
تلظى الآية وقوله تعالى فمن ثقلت موازينه الى قوله تعالى فكنتم بها تكذبون وهم الكفار
والفاسق ممن خفت موازينه فيكون كافرا وقوله تعالى يوم تبيض وجوه الآية
والفاسق من جملة من تسود فيكون كافرا وقوله تعالى انه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح [illegible] وهو ثوابه فيكون
كافرا وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وانه من جملة من اخزاه الله وقوله
تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله الآية وقوله تعالى واما
الذين فسقوا فماواهم النار الى قوله تعالى كنتم بها تكذبون وعلى هذا فان فيه من الآيات
والاخبار ايضا مثل قوله عليه السلام من ترك الصلاة عمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات
ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا واما الذين زعموا ان الفاسق منافق فقد
احتجوا بالنقلي والعقلي ايضا اما النقلي فقوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد
اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان واما العقلي فهو ان العاقل اذا اعتقد
ان هذا [illegible] فانه لا [illegible] فيها ومن ادعى انه يعتقد ثم يقدم فيها
فذلك دليل على كذبه في تلك الدعوى وهذا المعنى في دعوى اعتقاد الكبيرة اولى واما الذين
اثبتوا منزلة بين المنزلتين من المعتزلة فحاصل كلامهم فيه على [illegible] احدها
هو ان الاستدلال بما مضى في جملة الايمان على ان الفاسق ليس بمؤمن لا استدلال

على انه ليس بمتواتر وذلك لوجوه منها انه لو كان لخالف لاجماع الصحابة لانهم يقيمون الحدود عليهم
ولا يحكمون بردتهم بل يصلون عليهم ويدفنونهم في مقابر المسلمين ومنها انه يلزم الرامي لزوجته
ان يبين مع امرأته سفك الدم وان لا يحتاج في ذلك الا بانه الى اللعان والى قضاء القاضي لانه
ان كان صادقا في رميها كانت امرأته كافرة فتبين منه وان كان كاذبا فهو كافر فتبين منه
ايضا ومنها هو الذي اورده واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه ان قال الامة
مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنحن نترك المختلف فيه
والاخذ بالمتفق عليه والجواب عن الاولى من الايات ان يقول لا نسلم انه صيغة للعموم على ما مر
في مسألة الوعيد ولئن سلمنا ذلك لكنا نخصصه بما قبل الاية وهو قوله تعالى انا انزلنا
التوراة وذلك يدل على الاختصاص باليهود وعن الثانية ان الحصر فيه ممنوع لما ان غير الكفور
يجازى وهو المنافق لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وعن الثالثة ان
العذاب على كذب وتولى مخصوص بالاتفاق فان من ساوى الخبر مثلا غير مكذب
لله تعالى كاليهود والنصارى نعم ربما يلزمه التكذيب لكن الفرق ظاهر بين من كذب
وبين من يلزمه التكذيب وعن الرابعة ان النار في قوله تعالى انذرتكم نارا تلظى نكرة
فلعلها نار مخصوصة لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وعن الخامسة ان
قوله تعالى ومن خفت موازينه هو الذي يكون صحيفة ذكر سيئه وعند الفاسق ليس
كذلك فان ثواب ايمانه تثقل به الميزان وعن السادسة لا نسلم ان الفسوق [illegible]
وان الاية واردة في بعض الكفار كقوله اكفرتم بعد ايمانكم وعن السابعة لا نسلم ان الفاسق ليس
من حزب الله لاعتقاده على حكم الله تعالى اظهر من اعتقاد الزاهد وعن الثامنة ان الالف واللام
في قوله تعالى ان الخزي اليوم لا تفيد العموم لما انها في الاسم المفرد وبتقدير ان يفيد ذلك
لكنه مطلق فينصرف الى الكامل والخزي الكامل لا يكون الا للكفار وعن التاسعة ان ذلك لا ينافي
ان يكون كل ظالم كافرا وذلك لا يمكن فان من الانبياء من كان ظالما بدليل قوله تعالى في
قصة موسى ويونس صلوات الله عليهما اني ظلمت نفسي اني كنت من الظالمين وعن العاشرة انه لا
يلزم من قوله تعالى واما الذين فسقوا الحكم بكفرهم كون ذلك عاما في كل واحد بل لا يكون
عاما للعامة واما الاخبار فانها من الاحاد ولانه متروك العمل بظاهره بالاجماع فان من
وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة فاذا لم يفعل ذلك لم يكفر واما قوله كل من اعتقد
ان في هذا البحر حية لا يدخل فيه فيقول مضرة العقاب لا يكون مثلها قطعا
على مثل مضرة الحية واما ما ذهب اليه المعتزلة من الخلاف فيه قد مر وما ذهب اليه
واصل بن عطاء فذلك على خلاف الاجماع فيكون باطلا والله اعلم بالصواب

الاصل العشرون في الامامة الامامة رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وقولنا عامة
احتراز عن الرئيس والقاضي ونحوهما وقولنا لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا
الامام عند فسقه فان كل الامة ليس شخصا واحدا واعلم ان الاستقصاء في اصول هذا الباب وفروعه
غير لائق بكتابنا هذا فانا نورد قصدا على الاهم من المسائل المسألة الاولى في وجوب الامامة
يجب نصب الامام عند جمهور الامة خلافا للاصم وهشام الفوطي والنجدات
من الخوارج وهم اصحاب نجدة بن عويمر انه لا يجب اما الذين قالوا بالوجوب فمنهم من جعل الطريق
اليه العقل وحده ومنهم من جعل الطريق اليه السمع وحده ومنهم من جعل العقل والسمع اما الفرقة
الاولى فهم الشيعة والاثنا عشرية وصاروا الى ان الامام من الالطاف فيجب ان لا يخلي الله تعالى الزمان عنه [illegible]
ثم ان الشيعة زعموا ان الاحتياج الى الامام لاستفادة معرفة الله تعالى منه ومعرفة صفاته ومعرفة
ما يجب ويجوز ولا يجوز والاثنا عشرية زعموا انه لا حاجة اليه في معرفة الله تعالى بل الحاجة اليه ليكون لطفا
في اداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب عن القبائح العقلية والشرعية واما الفرقة الثانية فهم
اهل السنة والجماعة واكثر المعتزلة والفرقة الثالثة منهم الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري ومن تابعهم
وهؤلاء يجعلونه لطفا في الدين ولا يقولون بالوجوب على الله تعالى بل يقولون ان بنصبه يندفع اكثر الضرر
عن الخلق فيجب عليهم نصبه لدفع الضرر واما الذين قالوا بعدم الوجوب فالاصم ذهب الى انه لا يجب نصب
الامام عند ظهور العدل والانصاف لانه لا حاجة اليه بل يجب عند ظهور الظلم واما الفوطي فانه
يقول على عكس ذلك فان عند الظلم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته وذلك يفضي الى زيادة الفتنة
فاما عند العدل فانه يجب لاظهار شعائر الشرائع واما النجدات فانهم لم يوجبوا نصب الامام
في شيء من الاحوال فهذا تفصيل المذاهب والمعتمد في ايجابه ان نقول اجمعت الامة على انه لا يتولى
اقامة الحدود الا الامام او من يتولى ذلك بامره والله تعالى امر باقامة الحدود كما في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
وغير ذلك فيجب الامام وذلك لان الامة لا تقيمها الا بالامام فيجب نصبه لما مر من ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا للمكلف كان واجبا فان قيل لا نزاع في المقدمات التي ذكرتموها الا في المقدمة
الاخيرة وهي ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول الامر بقطع السارق
اما ان يكون مشروطا بنصب الامام وحينئذ يلزم ان لا يجب القطع الا عند وجوده واما ان لا يكون
مشروطا وحينئذ يلزم ان لا يجب [illegible] من وجوب قطع السارق وجوب نصب الامام
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على وجوب الامام لكن عندنا ما يدل على عدم وجوبها وذلك ان الامة
مجمعة على ان الطريق الى الامام ليس الا النص او الاختيار او الدعوة والنص باطل لما سنذكر
في ابطال قول الامامية والاختيار باطل لما نذكره في الامامية ابطال ذلك والدعوة باطلة لما [illegible]
[illegible] الامامية ابطال ذلك [illegible] فساد القول بالامامة

ولانه يفضي الى الفتنة كما مر بيانه لا بحث والجواب قوله لانه يفضي الى المفسدة للاختيار قلنا انه
من جهله ما قد مر الكلام فيه سوالا وجوابا فلا نعيده مرة اخرى قوله الامر بنصب الامام ان كان
مشروطا بنصب الامام او لا يكون قلنا الامر بالقطع غير مشروط بوجود الامام بل الامر بوجوده يكون
بالامام بانه مطلق وبهذا يظهر الفرق بين الامر بالشيء من حيث هو وذلك الشيء وان كان القطع المشروط ذلك
الشيء مشروطا بحصول شيء اخر وبين الامر بالشيء المشروط بحصول شيء اخر قوله ما ذكرتم وان دل على وجوب
الامام معارض بما يدل على عدم الوجوب فهو ان الطريق كذا وكذا قلنا الطريق هو الاختيار
ونجيب عن شبهة الامامية بذلك قوله انه يفضي الى الفتنة قلنا هب انه كذلك لكن الفتنة الحاصلة من الترك
اعظم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الطريقة الثالثة هي ان الصحابة بعد وفاة الرسول
عليه السلام اجمعوا على انه لا بد من الامام واجماعهم حجة وانما قلنا انهم اجمعوا وذلك لانه روي انه عليه السلام
لما توفي خطبهم ابو بكر ان قال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم
رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ثم تبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا اهم
الاشياء وهو دفن الرسول عليه السلام وراوا انصب الامام اهم من ذلك وذلك يدل على وجوب النصب
على الفور وبالله التوفيق المسئلة الثانية الكلام على احتجاج الاثنا عشرية على وجوب الامام
قالوا الامام لطف واللطف واجب والامامة واجبة وانما قلنا ان الامام لطف وذلك لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
فان حالهم الى اداء الواجبات وترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى
للطف الا ذلك وانما قلنا ان اللطف واجب وذلك لان اللطف كالتمكين في حق المكلف فاذا كان التمكين
واجبا فكذلك اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين وذلك لان من اراد من غيره الحضور في طعامه وكان
غرضه ان ينتفع بذلك الطعام وعلم انه متى كان طلق الوجه فانه ينتفع بذلك الطعام والا فلا فاذا
ترك ذلك كان ذلك جاريا مجرى الرد عليه والعلم بذلك ضروري واما الكلام عليه فلا نسلم ان الامام
لطف وما ذكرتم وان دل على ذلك لكنه لا يدل على انه لطف كما ينبغي فان الامامة لا تكون لطفا الا اذا
خلت النصب عن جميع جهات القبح وذلك غير ممنوع ولئن سلمنا كون الامامة لطفا ولكن في جميع الازمنة
او في بعضها الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة قوم لا يمكنهم طاعة
الغير لاستكبارهم عنه وقد علم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيسا قصدوه بالفساد وذلك يفضي
الى فتنة عظيمة يكون عند الترك بعيدا من الاحتراز وان كان نادرا لكنه جائز الوقوع فيكون نصب الامام
في ذلك الزمان قبيحا لا لانتقال الاستنكاف في الرئيس المعين ولا لاخلال فيه بل الكلام في المطلق فانا
يتفق الاستنكاف من طلوع

ولئن سلمنا كون الامامة

397

المعتبر فما يتفق كون الانسان ذا نفس ابية بحيث يستنكف عن طاعة الغير كائنا من كان فاذا كان كذلك الغير
لطفا في جميع الازمنة ولكنها لطف يمكن ان يقوم غيرها مقامها او لا يمكن الاول مسلم لكن من الممكن ان يكون
في علم الله تعالى ما يقوم مقامها وحينئذ لا يجب على الله تعالى نصب الامام ولئن سلمنا ذلك لكنها اذا كانت لطفا
فاما ان يكون لطفا في المصالح الدينية او في المصالح الدنيوية اما في الدينية فلانه لا يلزم من ذلك ان يجب نصب
الرئيس مطلقا لما ان الشرعيات غير واجبة في جميع الازمنة فلا يمكن الاستدلال بوجوبها على وجوب الامام
في جميع الازمنة واما في الدنيوية فمن الكفر والصبر لا تعارف كيف والعاقل متى علم ان بطلان العالم في ترك
الظلم والكذب ويجوز ذلك فعله ما امتنع عن ذلك فلا احتياج الى الامام ثم ان سلمنا ان الامامة
لطف في المصالح الدينية لكن متى كان الامام ظاهرا نافذ القول او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع
فان انزجار الخلق عن القبائح بسبب الامام انما يكون اذا كان الامام قادرا على الزجر ولا نقل للشيعة
عن هذا جوابان احدهما انهم قالوا اللطف حاصل بالامام وان كان غائبا اذ المكلف اذا اعتقد وجود الامام
واعتقد انه لا حال له ويجوز ان يظهر ويتمكن من التصرف في جسده لا حال له ويكون المكلف خائفا
فلا جرم يكون يمتنع عن القبيح وثانيهما انهم قالوا سلمنا ان اللطف انما يحصل عند ظهوره وتمكنه لكنه
انما لم يظهر لعلمه تعالى بحال المكلفين وهي اخافتهم للامام فهم قادرون على ازالة ذلك فهم قد اتوا في تفويت
اللطف من قبل انفسهم فاما قوله اما الاول فباطل لان الخوف الحاصل من احتمال ظهوره في كل وقت كالخوف الحاصل
من احتمال ان يخلقه الله تعالى في كل وقت او من احتمال نزول من السماء في كل وقت يجوز وان لا يكون منها الا ان
الله تعالى بحسب عادته ان يخلقه عند ما يكون المصلحة حاصلة في ايجاده فانه لا وقت الا ويجوز من المكلف ان يخلقه في ذلك
الوقت فيكون اللطف حاصلا وان لم يكن الامام موجودا وكذا القول في نزول من السماء او الهوى واما الثاني فلذلك
لان العذر الذي ذكروه غير حاصل او لعل الامام انما لم يظهر لعلمهم بما بهم اذا قالوا عن الاول ان الخوف من
الامام مشروط بوجود الامام اذ الخوف عن المعدوم محال وعن الثاني انه لا يظهر للاولياء فانه لو ظهر لهم لقصد منهم من ذكر
لما يشيعوه بنشر خبره وكذا الغير ينشر عنهم وعلى هذا الى ان ينتشر وينتهي الى الاعداء فنقول اما قولكم اولا
ان الخوف عن الامام مشروط بشرط الوجود فذلك مسلم لكن اذا توقعنا حدوث الامام في كل وقت وعلمت
كذا
انه متى حدث كان مانعا عن القبائح كان الخوف حاصلا عنه في كل وقت وان كنا لا نعلم انه هو حاصل في ذلك الوقت
ام لا واما قولكم ثانيا فهو ان المانع من ظهوره للاولياء خوف الاشتهار فذلك ضعيف فانه اذا كان مانعا
فقد يعتذر للانتفاع عن الامام بالذي يحتاج اليه ثم يعلم الامر فاما ان يسقط عنه التكليف وذلك باطل
اذ هو قول الباطنية او لا يسقط وانه باطل ايضا اذ التكليف بالفعل مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف
غير جائز عندهم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كون الامام لطفا ولكنه معارض فانا اذا لم نقدر بنا
وجود معصوم كان الله تعالى بريا في كل قبيح زاجر الخلق عن القبائح ويحثهم على الطاعات كان امتناع الخلق
عن القبائح واقدامهم على الطاعات اكثر مما

ع القضاء

اذا لم يكن بعضهم الا دليس واحد وكذلك اذا قدرنا القضاة والامرا كلهم معصومين كان ذلك ابلغ في الزجر
وكذلك اذا قدرنا الامام عالما بالغيوب كان ذلك ابلغ في الزجر وعلى هذا ما ذكرتموه من الدليل
قائم بعد ما واحد منها فان شيئا منها غير واجب عقلا ثم ان سلمنا ان الامامة لطف فلم قلتم ان اللطف
واجب واما ان اللطف كالتمكين مد لك حد المنع واما تقديم الطعام الى ضيف فذلك على سبيل التفضل
وفي التفضل مراتب ولا يجب على المتفضل ان يأتي باقصى مراتب التفضل وكذلك التكليف فانه
تفضل واحسان ايضا ولئن سلمنا ان اللطف واجب ولكن لطف يعلم فاعله ان الملطوف له لا
يفعل عنده فعل الملطوف فيه او لا يعلم ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وهو على قسمين على
كالمضيف فانه يجب عليه ان يتواضع للضيف على تقدير ان علم بانه يتناول طعامه وعلم
علمه بانه يتناول ام لا اما في الاول فلا يمكن ان يجب وهذا ظاهر اما انه لا ينضوي في حقه تعالى من
هذه الثلاثة الا ان يعلم بانه يفعل او يعلم بانه لا يفعل وعلى هذا التقدير لا يجب على الله تعالى نصب
الامام الا اذا علم من العباد انتفاعهم به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم الله تعالى منهم ان الامام
ليس في حقهم لطفا محصلا وان كان لطفا مقربا واذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصبه
ثم لا يمكن الجواب عن هذا الاحتمال فهو قائم ما دام لا ازالة له ولا يمكن القطع بحصول الامام فيه
ولئن سلمنا ان الامامة لطف وان اللطف واجب لطف ولكن مدار هذه الحجة على القول بالتحسين
والتقبيح العقليين وقد مر الكلام في فساد هذا الاصل [redacted] التنامه صفات الامامة
وهي تسع الاول ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة وحل
الشبه في الاصول والفروع والثاني ان يكون ذا رأي وصيانة في تدبير الحروب وبشدة بعض
الثغور ويليق موضع اللبس والثالث ان يكون شجاعا في قهر الاعداء واقامة الحدود الرابع
ان يكون عدلا في الظاهر وهذه الاربعة من اللوازم ويتوقف تحققها على اربع صفات اخرى
وهي الذكورة والحرية والبلوغ والعقل فان الرجل مخصوص بها الا يكون في المراة وفي الحر ما لا
يكون في العبد وفي البالغ ما لا يكون في الصبي وفي العاقل ما لا يكون في المجنون وهذه صفة اخرى وهي
التاسع اعني كونه قرشيا واتمام الصفات المعتبرة عند اهل السنة وعند ابي علي وابي هاشم وكثير
الجاحظ وجمهور المعتزلة انهم لم يشترطوا ذلك وهو قول الخوارج والدليل على ذلك الاجماع
والسنة اما الاجماع فظاهر واما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وقوله عليه السلام الولاة
من قريش وقوله عليه السلام قدموا قريشا واحتج المخالف بقوله عليه السلام اطيعوا السلطان
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولان الغرض من القضاء مصالح الامة وذلك لا يتعلق بالنسب
والجواب عن الاول الكلام في الامام والامام هو السلطان واما السلطان فلا يلزم ان يكون اماما
وعن الثاني انه لا يبعد ان يكون

بعد

انفسا والخلق للقريش بسبب اتصالهم بالرسول عليه السلام الرابعة في نفي العصمة لم يشترط الامامية ان يكون الامام
الا الملاحدة والامامية والمعتزلة وقالت فلم الاشتراط قولان الامامة عبارة عن نفي الامر من جهة الحجة
وهو نفوذ حكمه على غيره شرعا والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم غيره عليه شرعا فلو توقفت
الامامة على العصمة في ذلك اما للوصف الاول او للثاني او لمجموعهما ولا قائل بانه ما اسرها باطلة لان الامير
الذي بالمشرق حال كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم غير الامام والامام عدنا فذا الحكم عليه في حال الحالة
لان ذلك يستدعي علم الامام بالغيب وقدرته على الاختراع ولا نزاع في فساده فثبت ان الامير
في هذه الحالة لا ينفذ عليه حكم غيره وهو نافذ الحكم على الغير فقد تحقق فيه كلا الوصفين
على الاجماع حال العصمة عنه متعين فبطل القول بالاشتراط فان قيل لم قلتم بان القسم
منحصر فيما ذكرتم بل لا يكون لانا انما نعتبر العصمة للامام ليكون لطفا في المعارف الالهية
كما ذهبت الملاحدة او حافظا للواجبات العقلية كما ذهبت الاثنا عشرية او ليكون مفسرا
للقرآن ومبينا للاحكام او ليكون مرشدا الخلق الى مصالحهم الدنيوية من الاغذية
والادوية على ما ذهب اليه بعضهم وسمي هذه الوصوف غير داخلة في تلك القسمة لم سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع الى العصمة لنفوذ حكمه على غيره ولا ينتقض هذا بالامير والقاضي
فانهما ليسا نافذي الحكم على كل من عداهما ولئن سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع الى العصمة لعدم
نفوذ حكم غيره عليه قوله الامير الغائب لا ينفذ عليه حكم غيره قلنا لا نسلم بل ينفذ عليه حكم
الامام ويمتنع وجوب اطلاع الامام على الغيوب وقدرته على الاختراع ثم ان سلمنا انه لا ينفذ
عليه حكم الامام لكن مطلقا ام في الحال الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان الامير بحال لو علم
ان ارتكب المحظور وكيف والامام في ذلك لا يخاف احدا ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي على عدم
اشتراط العصمة لكن عندنا ما يدل على اشتراطها وذلك من وجوه الاول انه اذا لم يكن معصوما عن الخطا
يكون محتاجا الى امام اخر يوجه عن الخطا والكلام فيه كالامام الاول ويلزم في هذا ما يلزم التسلسل
الثاني ان الامام يجب متابعته بحق قوله وهذا من جملة ما لا نزاع فيه وكيف وقد كان الواجب
على الخلق متابعته في سياساته وعزله وتوليته وامره ونهيه في الذهاب الى الغزوات واقامة الحدود
والعقوبات وكل من كان كذلك وجب عصمته لانه اذا جاز عليه الخطا لكان الجائز ان يتوجب
الناس بما فيه هلاكهم وجه الفساد وما فيه الثالث ان الشريعة لا بد لها من ناقل وليس ذلك الناقل
اهل التواتر اذ ليس يجب كل ما نص الله تعالى عليه ان يكون معلوما لاهل التواتر واذا لم يجب
ذلك لم يجب ان يكون كل شرعه منقولا بالتواتر وحينئذ يلزم ان يكون الامام معصوما ليكون
في نقل الشرع الى كونه الحجة احكام ليس في كتاب الله تعالى ولا في الاخبار المتواترة ما يدل عليها
فلا بد من معصوم يستفاد منه الحق فيها وهو الامام

بواسطة المعصوم

الخامس انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى انما انزل القرآن لنعلمه ونعلم به ولا طريق لنا الى ذلك الا
لما ان القرآن من جملة ما يتطرق اليه التغيير والتبديل والتحريف لما وجد فيه من الآيات
المتناقضة مثل ما يدل على التنزيه ومثل ما يدل على التشبيه ومثل ما يدل على ان افعال العباد
بقضاء الله وقدره وارادته ومشيته ومثل ما يدل على انها ليست كذلك وقد مر قبيل ذكر
اختلاف اهل التأويل وعرضهم فلا يمكن الاطلاع على ما هو الحق الا بالمعصوم المرشد الى الله
السادس ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه من قبل الله تعالى او من قبل رسوله
لما نبينه من بعد وكل من قال بذلك قال بوجوب ان يكون معصوما فانه لا يجوز من الحكيم ان يولي من
يعلم من باطنه انه نفسد به الحال او فيما بعد الثامن ان الامام نافذ الحكم على كل من عداه
بالتولية والعزل والعقد والحل ولا ينفذ عليه حكم اخر فيجب عصمته كالرسول التاسع
انه اذا جاز الخطأ على الامام فحينئذ ان اقدم على شيء مثلا اما ان يجب منعه او لا يجب
فان لم يجب فقد اهدر المنع وان وجب فالمانع اما آحاد الرعية او مجموع الامة والاول
باطل لعدم التمكن على ذلك ولان الاجماع لطف لكل واحد من الامة فلو كان لكل واحد من الامة
لطفا للامام يلزم الدور والثاني باطل لان ايصال الى مجموع الامة اهل الاقطار واتفاق اهل الاقطار
على الشيء الواحد ممتنع عادة ولان فيه تفضي الى الفتنة وذلك مما يمنعهم عن اتفاقهم على المنع
التاسع وقد مر من قبل ما يدل على استحالة خلو الزمان عن الامام فيجب ان يكون كذلك وحينئذ
يلزم ان يكون معصوما والا يلزم ان لا يكون معصوما مع استحالة خلو الزمان عنه وذلك على خلاف الاجماع
العاشر هو ان الشارع امر بطاعته فقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل
من امر الشارع بطاعته فهو محق وكل محق فهو معصوم فالامام كذلك كما لا يخفى عليك هذه
الاثنا عشرية واما شبه السبعية فانهم من جوز ان الوصول الى معرفة الله تعالى غير
حاصل بالقطع والنظر لا يكفي به اكتسابنا بالمامور في باب النظر فلا بد من مخبر يخبرنا بذلك وذلك
هو المعصوم والا لا يجوز الخبر بما اخبر به الثاني العقل اما ان يكون كافيا في معرفة الله تعالى او
لا يكون فان كان كافيا فحينئذ يعرض كل واحد منا الى ما ارشده اليه عقله من العقائد وان لم يكن
كافيا فلا بد من معلم الثالث انا اذا قلنا بالحاجة الى المعلم فالخصم ان ساعدنا على هذا فهو
المطلوب وان انكر نقضنا عليه ان الاستدلال على نفي التعليم ابطال للتعليم بالتعليم الرابع
ان نظر العقل يفضي بكل انسان الى مذهب اخر والمذاهب المتناقضة ما يمتنع صحتها
فعلمنا ان نظر العقل لا يفيد الحق لا يقال لا يمكننا معرفة الامام الا بعد معرفة الله
تعالى فلو توقفت معرفة الله تعالى على معرفة الامام لزم الدور لانا نقول الدور انما يلزم اذا
حصلت معرفة الله تعالى بمجرد قول الامام ولم يكن كذلك
بل الوصول الى اسعار ما يدل على الله تعالى لا يحصل الا بارشاد
الامام وحينئذ لا يلزم الدور

العقل

آمنا برب العالمين 399

الخامس انه جاء في القرآن ما يدل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا من الرسول الا ترى ان سحرة فرعون لما قالوا
لم يتم اسلامهم حتى قالوا رب موسى وهرون وكذلك اولاد يعقوب ما قالوا نعبد الاله بل قالوا نعبد الهك
واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق وكل ذلك يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بواسطة الانبياء
والجواب اما خرافات الملاحدة فكثيرة وحاصلها ما اوردناه والجواب معلوم فلم
ان القسم منحصر فلما كان المعقول من الامامة ما ذكرناه من نفوذ حكمه على كل من عداه وعدم
نفوذ حكم كل من عداه عليه علمنا بالضرورة ان المحتاج الى العصمة انما احد القسمين او مجموعها
واما قول الملاحدة ومعرفتهم كما مر فتلك الاقوال كلها داخلة في القسم التي مر ذكرها لان المعنى بكونه
لطفا في المعارف او في اداء الواجبات او حكما باجابة بعض العقائد وبعض الاحكام نافذ عليهم وحكم
غيره ليس بنافذ عليه وهكذا القول في سائر ما مر ذكره فقولي الامام نافذ الحكم على كل من عداه بخلاف
الامير والقاضي فانا اذا قدرنا ان يكون تحت يد الامير عشرة وقدرنا في وقت اخر ان لا يحصل تحت يد
الامام الا هذا العدد فينفذ حكم الامام في هذه الحالة مثل نفاذ حكم الامير في تلك الحالة فقولكم انه
ينفذ عليه حكم الامام ويلزم وجوب اطلاع الامام على الغيوب والقدرة على الاختراع قلنا هذا
مذهب الغلاة ولا كلام في هذا المقام معهم ولانا نعلم بالضرورة ان عليا ما كان كذلك وقد ينسبونه الى الخوف
والتقية فوجه الامام في ارتكاب المحظور لا يخاف احدا قلنا لا نسلم بل الامام يكون خائفا من ان يعزلوه
اذا اقدم على المحظور وخائفا ايضا عن التشنيع فان ما ارتكابه من الشناعة ما لا يخفى ان كان غيره
واما الجواب عن الاول من الوجوه العشرة فهو فرع انه اذا لم يكن معصوما عن الخطأ يكون محتاجا
الى امام اخر فيقول بناه على الشبهة التي ذكرتموها في وجوب الامامة ونحن قد بينا فساد
تلك الشبهة على وجه لا يرتاب العاقل فيه وعن الثاني نقول لا نسلم انه يجب متابعته واما التمسك بالاجماع
فذلك لا يصح على اصولهم لان الاجماع دليل سمعي وعندهم وجوب الامامة والعصمة عقلي ولان اكثر
اصولنا وان كان يصح لكنه نمنع وجوب متابعة الامام ولئن سلمنا انه يجب متابعته لكن لا نسلم انه يجب عصمته
وما ذكرتم منقوض بالقاضي والامير فانه يجب على الرعية متابعتهما مع انه لا يجب عصمتهما ولئن قال ان الامام
من ولى الامير والقاضي معزول عكس لم يكن كذلك وليس الامام الا نهزام فصاعدا وكذلك بالحاكم
فانه يجب عليه الحكم بشهادة الشهود مع انه لا يجب عصمتهم وكذلك بالماموم فانه يجب عليه متابعة
الامام وان كان لا يجب عصمته وعلى هذا في الصور نحو العبد مثلا فانه يجب متابعة السيد
والابن فانه يجب عليه متابعة الاب والزوجة فانه يجب عليها متابعة الزوج وعن الثالث وهو قولي الشرع
لا بد له من حافظ نقول نحن لا نعرف وجوب المعصوم ولكنه مجموع الامة فانها عندنا معصومة
عن الخطأ وايضا فانتم لم تشاهدوا الامام فبالطريق الذي وصلت الشريعة اليكم من الامام جاز وصولها
من الرسول الينا وعن الرابع نقول لا نسلم انه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل على تلك اللوازم ان يكون فيه
ولئن لم يكن صريحا فان العموم الوارد في كتاب الله

بيان [illegible]

وافيه

تقييد المطلقات وتخصيص العمومات وضم الآيات بعضها الى البعض والتمسك بالايمات ممكن ان يكون
الشريعة وعن الخامس نقول شرائط التواتر حاصلة في نقل القرآن فحصل القطع بصحته وما ذكرتم
من اشتمال القرآن على التناقض والتكرار واللحن فذلك غير مانع اذا لو وجب علينا في القرآن كلام
ان نحملها على ظواهرها الا ان وجد مانع سمعا او عقلا فانه يجب حملها على المجاز حينئذ وبالجملة
فالذي يعرض بهذه الشبهة فكانه يعرض القدح في هذا الدين وعن السادس نقول لا نسلم انه لو لم
يجب ان يكون منصوصا عليه وليس كما ذكرتم فلم قلتم بان المنصوص عليه يجب ان يكون معصوما
وما ذكرتم منقوض بالذي نص عليه الرسول بالامارة فانه لا يجب ان يكون معصوما وان كان منصوصا
عليه وعن السابع نقول لا نسلم انه لا ينفذ عليه حكم غيره بل ينفذ فان للمسلمين ان يعزلوه اذا
اقدم على المحظور وعن الثامن نقول انه اذا وجب وجب على جميع الرعية ومجموع الرعية
لا يجب ان يكون كذلك لا رضى المشرق الى المغرب حتى يمتنع اتفاقهم على المنع ولعله يفضي الى الفتنة وذلك
في حيز التعارض وعن التاسع نقول هذا باطل بالاصل الذي بنيتم عليه هذا الكلام وعن العاشر نقول
ما ذكرتم منقوض بالامور التي مر ذكرها واما الجواب عن الشبه السمعية فنقول في القسم الاول
منها ونقول ان معرفة الله تعالى غير حاصلة بالفطرة والنظر لا يكفي في اكتسابها والجواب عنه قد مر
في باب النظر وعن الثاني نقول العقل وان لم يكن كافيا بمجرده اما مع النظر يكون كافيا وهذا
ظاهر وعن الثالث نقول لا نسلم بل هو ابطال للتعليم بنظر العقل وعن الرابع ان ذلك طعن في النظر
ومر تقرير الجواب عنه وعن الخامس انه وان كان يدل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بواسطة
النبي فلا يدل اصلا على انه لا تحصل الا بواسطة الائمة والائمة ثم نقول بالله احسن لقد ادعيتم
في النظر وحكمتم بان التيقن في معرفة الله تعالى لا يحصل الا بقول الامام فيجب ان يكون امامكم قد
بين لكم ذلك ولكنا اذا نظرنا فيما ذهبتم اليه من معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية ما علمتموه من
[illegible] معاده ابركاتكم وعلمنا انه لا يكون لما اعتقدتم اصلا بل لا يمكن فيه كشف وقد كان عندكم ذلك هو
لا استناد له الى [illegible] اولا كل سمع وكون الكواكب [illegible] على وجه يكون [illegible] بل هذا
لا استناد له الا الى الحسن بالنسبة الى توحيدهم كلا [illegible] فاما اذا شئتم عنهم في قولكم انه تعالى لا موجود ولا
ولا معدوم ولا لا معدوم فذلك يدل على ان هذا مما نعرفه من العقلاء اهل الاعتبار
لقدحهم في النظر والعقل ولانهم بعد القرائن في اثبات الامام اذا قيل لهم ان الامام فلا [illegible]
[illegible] الله وعلى هذا اذا قيل لهم فان كان من اهل الرعية لا في الوصول [illegible] الطريق الى [illegible]
على الله تعالى نصب الامام المعصوم لنفعل ولو فعل لكان ظاهرا فلما لم يكن ذلك علمنا انه عن وجه وانا
قلنا انه لو فعل لكان ظاهرا لانا نعلم بالضرورة انه لا وجه لايجاد ذلك الا لينتفع به الخلق ولم يكن
شيئا الى حركة توصف ونعلم بالضرورة ان هذا المقصود لا يحصل الا اذا كان ظاهرا متمكنا من [illegible]
والتقييد فان قيل انه تعالى فعل ما وجب عليه لكن الخلق

الخطاء عنه وذلك

ليسوا اخيارا وهم خوفوا المعصوم فاختفى عنهم ولا يجوز منه تعالى ان يمنعهم من ايذائه والا لكان الجاء لهم
فيما في التكليف فنقول هذا باطل لانه تعالى قادر على ان ينصر حتى يزيلوا الخوف عنه ولا
يختفي وذلك لا يفضي الى الالجاء المسألة الخامسة في كون الامام عالما بكل الدين اتفقت الامامية
على ذلك فان كان مرادهم من ذلك انه يجب ان يكون الامام عالما بجميع قواعد الشريعة وضوابطها وبكثير
من الفروع الجزئية لتلك القواعد وتكون بحيث لو وقعت واقعة لا يعلم حكمها فانه يكون متمكنا من استنباط
الحكم فيها على الوجه الصحيح فذلك مذهبنا وهو الذي نعني بقولنا ان الامام يجب ان يكون
مجتهدا وان عنوا به ان الامام يجب ان يكون عالما على التفصيل باحكام جميع الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعها
فليس الامر عندنا كذلك والمعتمد هو ان الحوادث التي يمكن وقوعها غير متناهية مثل المسائل الجزئية الواقعة
في كل باب من ابواب الفقه والعلم بما لا نهاية له على التفصيل مستحيل حصوله للانسان وما يكون محالا
استحال ان يكون شرطا في صحة الامام واحتج الامامية على مذهبهم بامور اولها ان الامام متولي الحكم
في كل الدين [illegible] فيجب ان يكون عالما بالكل اما المقدمة الاولى فمجمع عليها واما الثانية
فبيانها بالرجوع الى العرف فانه لا يحسن من الملك ان يفوض سياسة رعيته الى من لا يعرف سياستهم وثانيها
انه حجة الشرع وحافظها وذلك لا يمكن من غير ان يعلم جميعها وثالثها انه لو لم يعلم بالكل لتوقف في القطع
في كل واحد وذلك من جملة ما ينفر الرعية عنه والجواب عن الاول لا نسلم ان الامام متولي الحكم في كل
الدين واما الاجماع فممنوع لان من الناس من يقول ان الامام كغيره من اهل الاجتهاد في جواز ان يشكل
عليه الحكم في حادثة ولا يؤديه اجتهاده الى الحكم فيها ولئن سلمنا الاجماع على ذلك لكنه من جملة ما لا ينافي
التمسك به على هذا المطلوب لانا ان سلمنا انه متولي للحكم في كل الدين لكن لم قلتم انه يجب ان يكون عالما بالكل بل يجب
ان يكون عالما باصولها ومجتهدا في فروعها وعلى هذا فما ذكرتم من المثال [illegible] اذا فوض
الامام احكام بلدة من القضاء والامارة الى رجل فانه لا يجب ان يكون ذلك الرجل عالما بجميع الدين وان كان
متوليا للجميع وعن الثاني ان الحافظ للشريعة هو اهل الاجماع فان الخطاء عنهم معصوم وعن الثالث
ان ذلك لا يكون منفرا اما ترى ان بعض الرعية يعتقدون انه لا يمكن ان يكون حاكما في الدين الا الامام
بعلمه المسألة السادسة في كون الامام افضل من رعيته بمجاز هو امام فيه اوجبت الامامية ذلك على الاطلاق
وليس الامر عندنا كذلك واحتجوا بامور اولها ان اهل المعرفة يستقبحون ان يجعل المفضول في
الرياسة على من هو افضل منه وهذا ظاهر فيلزم ان يكون الامام افضل من الرعية في احكام الدين وعلومه
وعباداته وثانيها ان الامام حجة فيما يؤديه كالرسول فوجب ان يكون افضل [illegible] ذلك والجواب عن القبول
والجواب عما ذكروه اولا ان تولية المفضول على الفاضل وان كان قبيحا في بعض الصور لكنه لا يمتنع
ان يكون مستحسنا في الكل الا ترى انه متى علم ان الرعية لا يطيعون الفاضل حين [illegible] تقديم المفضول عليه فان
الا انه يستوي [illegible] ذلك [illegible] امير المؤمنين [illegible] وخلفا [illegible] لكنه لا يكون [illegible] السياسة
لما سبق [illegible] اهل الامارة
[illegible] لا يطيعونه

وأما نطعن في الأجير فإنه لا يقبح من الإمام أن يولي ابن الأجير ويأمره بالنداء بل هو وذلك الصلاح
أن سلمنا أن الإمام يجب أن يكون أفضل ولكن في العلم أو في كثرة الطاعات الأول مسلم والثاني
ممنوع فقد تكرر أن ما ذكرتم لا يدل على ذلك فإنا نعلم بالضرورة أن كثيرا من المجتهدين بالليل
المواصلين للصلاة والصوم والحج والجهاد أن يستفتي من ليس له من ذلك كثير حظ وإنما لا يجوز
استفتاء الفاسق لأنه من حيث هو لا يعتمد عليه ولئن سلمنا ذلك ولكن ما ذكرتم منقوض بالأمير القاصر
عن الأجير كونه أفضل والجواب عما ذكروه ثانيا لا نسلم أن الإمام حجة وما يوردونه بل هو كسائر المجتهدين
في العصاة ولا مرا على ما [illegible] صلى العصر وبالله التوفيق واعلم أن الروافض من الإمامية
اختصاصه بصفات يعتقدون فيها صفات أخر منها أن يكون الإمام صاحب المعجزات ومنها أن يكون عالما
بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الأغذية والأدوية وبعجائب البر
والبحر والسماوات والأرض وأن يكون قادرا على الاختراع وهذا أجمل بعض الغلاة منهم وقالوا
معلوم بالضرورة المسألة الثانية في طريق تنصيب الإمام إنما اتفقت الأمة على أن الشخص لا يصير إماما بمجرد
صلاحيته للإمامة واتفقوا على أنه لا يفتقر في ثبوت الإمامة لأمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة
وهي أن [illegible] من الطالبين هو أهل للإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا إلى اتباعه واتفقوا
على كون النص من الرسول عليه السلام أو من الإمام طريق إلى ثبوت المنصوص عليه واختلفوا في
الطريقين الأخيرين فاتفقت الإمامية على بطلانهما واتفق أهل السنة والمعتزلة والخوارج والزيدية
الصالحية على أن الاختيار طريق إلى ثبوتها وذهبت الزيدية غير الصالحية إلى أن الدعوة طريق إلى الإمامة ولم
يوافق الزيدية أحد سوى الجبائي والمعتمد أن يقول أجمعت الأمة على أن الطريق إلى الإمامة من
بعد الرسول إما النص أو الاختيار فإذا قام الدليل على فساد النص تعين القول
بالاختيار والدليل على أن الحق خارج عن الأمة وإنه غير جائز يتولى عليهم أن شبه الروافض في
بطلان الاختيار على أنواع بيانه منها ما يقتضي القول بفساد الاختيار عقلا وبأنها
لا تقدح في صحتها عقلا ولكنها تدل على أن النبي صلى الله عليه لم يفوض أمر الإمامة إلى الاختيار وبأنها
أن لو وجد النص من النبي عليه السلام فيكون الاختيار باطلا ونحن نورد في هذه المسألة
الموضعين الأول في النوع الأول من الشبه قد ذكر على وجوه الأول أن الإمام يجب أن يكون معصوما
وذلك مما لا يصح معرفته بالاختيار الثاني أنه يجب أن يكون أفضل من رعيته وذلك هو أمر فيهم وذلك
لا يعرف بالاختيار الثالث أنه يجب أن يكون عالما بجميع الدين وذلك لا يعلم بالاختيار الرابع أنه لا خلاف
أن الفاسق لا يصلح أن يكون إماما والفسق في الباطن لا يعرف بالاختيار فلا يكون الاختيار طريقا
الخامس أن أهل الحل والعقد لا يملكون التصرف في أمور المسلمين فكيف يصح أن يملكوا غيرهم العادي
ولهذا عرض السابع كون [illegible] بالاختيار أن الاختيار يؤدي إلى الفتنة لاختلاف الناس في المذاهب
[illegible] أذ اللهم كما في [illegible]

والقضاء وأنها لا تصح للناس من الإمام خليفة الله ورسوله ولو ثبتت الإمامة بالاختيار لكان خليفة لهما
التاسع أن الناصب للإمام يجب أن يكون أعلم منه ليتمكن من العلم بعلم الإمام ولو كان أعلم لكان
الإمام أولى منه العاشر أن الإمامة من أركان أعظم من أركان الدين فوجب أن ينص عليها كالصلاة
والصوم وأما النوع الثاني من الشبه فذكر على وجوه أيضا منها أن النبي صلى الله عليه كان يخرج
من المدينة الأوقات ويستخلف فيها ومن غيرها من البلاد والبعث ذلك على التمكن من السياسة بعد
الغيبة وهذا المعنى فيما بعد الموت أكثر فوجب فيه الاستخلاف ومنها أن النبي صلى الله عليه كان
حاله مع الأمة كحاله الوالد ولهذا قال عليه السلام إنما أنا لكم مثل الوالد لولده والوالد يجب عليه أن يوصي في
ولاده الصغار فلا يجب عليه أن يوصي بأمته إلى أحد منهم كان راعي ومنها أنه عليه السلام بالغ في بيان
أحكام الشرع حتى بين الفرائض والسنن والآداب في شرح كيفية الاستنجاء والمسح على الخفين
ولا شك أن أمر الإمامة أعظم من طلب الأشياء فكيف يجوز أن لا يبين هذا ومنها أن الله تعالى كان أحرص
بنبيه من [illegible] حتى أنزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ولن يكون كذلك إلا الذي بين كل ما يتعلق به
والإمامة من تلك الجملة فلا بد وأن يكون مبينا إما في كتابه تعالى وإما على لسان نبيه وذلك يقتضي
وجوب النص ومنها أن اعتقاد العصمة من أهل العقل والدين يدل على وجوب النص والجواب
ذلك مبني على الدليل الإجمالي والجواب عن الأول أنا أبطلنا اشتراط العصمة للإمامة وعن الثاني
لا نسلم أن الإمام يجب أن يكون أفضل بل لا يجب ظاهرا ولا نسلم كونه أفضل عند الخلق كاف
فإنا قد اكتفينا بالظنون الغالبة في كثير من الأمور الشرعية فكذلك في هذا وهذا هو الجواب
عن الثالث والرابع الجواب عن الخامس أنه ينتقض بالولي فإنه لا يملك التصرف في المرأة
وإن كان يملك عليها التصرف فيها بالتزويج وكذلك بالوكيل وعن السادس أنه ليس كل
من ذلك إذا نصب أهل الحل والعقد وعن السابع أنه ليس كل من قدر على الإثبات
قدر على الإزالة فإن ولي المرأة تقدر على إثبات النكاح ولا تقدر على إزالته وعن الثامن
أنه تعالى لما حكم بخلافته عند اختيار الخلق كان خليفة الله لا للخلق وعن التاسع أن
الناصب يكفي أن يظن كون الإمام عالما بالأدلة مجتهدا فيه وهذا الظن لا يتوقف على كونه
أعلم من الإمام وعن العاشر أنه جمع بين الصورتين من غير دليل والجواب عما ذكروه أولا من النوع الثاني
أن الاستخلاف دائما لا يدل على وجوبه عليه والإلحاق المواظبة على الشيء دائما يدل على الوجوب
ولئن سلمنا أنه يجب عليه عند الغيبة فلم قلتم بأنه يجب عليه عند الموت فإنه لا يمتنع أن يفارق
أنه تعالى أوجب النظر عليه لامتحان حضور [illegible] وعما ذكروه ثانيا لا نسلم أنه يلزمه في أمته
كل ما يلزم الوالد في حق أولاده الصغار بدليل أنه [illegible] وعما ذكروه ثالثا أن الصحابة
لما أجمعوا على الاجتهاد جاز أن يكونوا عالمين

اما لكم

تمادیهم علی صحة الاختیار دون ما ذکرنا الدلیل علی جواز الاختیار امران احدهما قوله علیه السلام ان ولیتم
وجدتموه قویا فی دین الله ضعیفا فی بدنه وان ولیتم عمر وجدتموه قویا فی دین الله قویا فی
بدنه وان ولیتم علیا وجدتموه هادیا مهدیا وذلک اشاره الی صحة الاختیار وثانیهما ما روی ان
المسلمین تولوا بعد غزوة موته خالد بن الولید ولم ینکر ذلک علیهم رسول الله واذا ثبت انه
علیه السلام نبههم علی جواز الاختیار لکان قد بین لهم من الامام کما بین لهم سایر الشرایع وهذا
هو الجواب عما ذکروه رابعا وخامسا المسئلة الثامنة فی نفی النص الجلی وقبل
الخوض فی ذلک لا بد من تفصیل المذاهب فنقول ذهب جمهور اهل السنة والمعتزلة والخوارج
والمرجئة الی ان النبی علیه السلام لم ینص علی امام بعده وذهب بعضهم الی انه علیه السلام نص علی امام
ثم اختلفوا فی المنصوص علیه فقال قوم انه نص علی امامة ابی بکر رضی الله عنه وقال آخرون
انه نص علی امامة علی رضی الله عنه فاما الذاهبون علی امامة العباس رضی الله عنه فانهم لم یذکروا
فی ذلک نصا علی الامامة وانما ذکروا ان النبی علیه السلام بافعال واقوال تدل علی انه احق
بالخلافة ثم الذین قالوا بالنص علی ابی بکر رضی الله عنه اختلفوا فالحسن البصری ذکر نصا خفیا
وهو تقدیم النبی علیه السلام ایاه فی الصلوة وذهب بعض اصحاب الحدیث الی نص جلی وهو ما روی عنه
علیه السلام انه قال ایتونی بدواة وقرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله
والمسلمون الا ابا بکر واما القائلون بالنص علی علی فقد اتفقوا علی ثبوت النص الخفی وهو
الذی لا یعلم المراد منه بالضرورة واما النص الجلی فلم تثبته الزیدیة واثبتته الامامیة وهو
قوله علیه السلام سلموا علی علی بامرة المؤمنین وقوله مشیرا الیه واخذا بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی
فاسمعوا له واطیعوا وقوله یوم الدار وقد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی ویبایعنی یکن
اخی ووصیی وخلیفتی من بعدی فبایعه علی فهذا تفصیل المذاهب واما ما یدل علی
ابطال النص الجلی المتواتر علی علی رضی الله عنه فقد ذکروا طرق الاولی لو نص الرسول علی امامة
علی رضی الله عنه نصا جلیا لکان ذلک اما ان یکون مشتهرا من اهل التواتر او لا یکون فان لم یکن
فقد سقطت الحجة وان کان وجب اشتهاره فی الامة وان یکون العلم به کالعلم فی سایر المتواترات
وعدم اللازم یدل علی عدم الملزوم واما قلنا انه اذا کان بمحضر من اهل التواتر فقد وجب
اشتهاره لان تنصیص النبی علیه السلام علی الامام شخص معین امر عظیم وکل ما یکون کذلک
فانه لا بد وان یشتهر فی الامة فان قیل ینتقض بانشقاق القمر وفتح مکة انه کان بالصلح او بالقهر
وکون بسم الله الرحمن الرحیم هل هو آیة من کل سورة وکون الاقامة مثنی او فرادی ومع هذه الاشیاء
الصحابة مدة حیوة الرسول علیه السلام کل یوم مرة بل مرات ثم انه لم یشتهر شیء منها وکذلک المعجزات المرویة
عن رسول الله علیه السلام مثل انطاق البهایم واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل وانفجار الماء
من اصابعه وحرکة الشجر من مکانها بامره کل ذلک من
اعجز الاشیاء ولکانت واقعة بمشهد الخلق الکثیر ثم انها

یتیسر ثم ان سلمنا ان الامور الواقعة بمشهد الجمع العظیم یجب ان یتیسر لکن اذا کان فی اعتقادهم ان المصلحة
فی کتمان تلک الامور فقد کتموها وحینئذ یبقی کل واحد من تلک الامور مکتوما لا محالة والا یبعد ان یکون
لهم الحق فیه کما کان فی دفع المضرة منفعة عظیمة ثم من الامور ما یستدعی ذلک مثل عداوة قوم وحسدهم
علی فضائل المدلول علیها بما روی عن النبی علیه السلام یا علی حربک حربی وسلمک سلمی وقوله اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقوله علیه السلام علی مع الحق
والحق مع علی یدور حیث ما دار ثم فی القرآن ما یدل علی کتمان الشیء مع العلم به کقوله تعالی یعرفونه
کما یعرفون ابناءهم الآیة ثم ان سلمنا ان ما ذکرتموه یدل علی نفی النص لکن ههنا ما یدل علیه
فان خبر الشیعة مشتمل علی ما یکون من الشرایط فی التواتر اذا الحال فیه والخبر المتواتر یدل علی الشیء
دلالة قطعیة ولا یقال هذا وان کان فی هذا البرهان لا بد فیه ان الظاهر ان یکون حال الرواة
فی جمیع الازمنة کحالهم فی هذا الزمان الا ان الحاجة عن الاشاعة مع قیام المانع عنها مع توفر الدواعی علی
النقل فیه ان ارتفع ذلک المانع ساع بین الناس وانتشر والجواب قلنا بینا ان ... من العظیم
اذا وقع بمشهد الجمع العظیم لا بد وان یشتهر الا ان یقول ایضا لو صار کتمان النص الجلی لاجل
الحسد والعداوة لجاز ذلک فی نسخ بعض الصلوات او زیادة صلوات اخر فان ذلک یؤدی الی
ارتفاع الثقة عن الشرع کله بل نقل النص علی الامام اولی من نقل هذا وامثاله وکیف وقد کان نفوس الامام
حمیة المصالح الدینیة والدنیویة واما انشقاق القمر فقد من الکافر فان من القمر من تجاوز قوله تعالی
وانشق القمر علی انه سینشق ولئن سلمنا وقوعه ولعل المشاهدین ما کانوا فی حد التواتر
لانه آیة لیلیة واکثر الناس کانوا تحت السقوف واما فتح مکة بالصلح وغیره من الامور الخفیة
واما البسملة فالرسول علیه السلام حکم بکونها من القرآن ولم یحکم لکنه لا یجری مجری نص علی الامام علی ...
الخلا واما امر الاقامة فلعل الوقوف نبیت عهد رسول الله کانوا یقیمون تارة فرادی وتارة
مثنی فلذلک وقع الاختلاف فیه واما المعجزات فلعل المبصرین لها ما کانوا الغین الی حد التواتر
قوله کتموا النص لما فیه من المصالح قلنا قد بینا ان تجویز ذلک یسد باب القطع بصحة الشرایع
وقوله تعالی یعرفونه کما یعرفون ابناءهم قلنا انا لا ننکر جواز تجمع الجماعة علی الکذب وانما ننکر ذلک
علی الجمع العظیم واما ما روی عن النبی علیه السلام انه قال فی حق علی رضی الله عنه کما مر ذکره من قبل فلذلک لا یکون
مشهورا بین الامة ولئن کان لکنه لا یکون نصا جلیا علی الامامة ولا دلیلا علیه کذلک دلالة ظاهرة قوله
خبر الشیعة مشتمل علی شرایط التواتر قلنا لا نسلم وکیف هو وقد کان من الشرایط ان یکون الرواة فی جمیع
الاعصار الماضیة الی عهد رسول الله علیه السلام بالغین الی حد التواتر فلما هذا الاشیاء فان المرتضی نقل
فی الشافی عن ابی جعفر بن قبة انه قال النص الجلی کان بحضور اقوام قلیلین فاما الذی کان بحضور
الجمع الکثیر فهو النص الخفی یعنی الغدیر واما قولهم ان ابن جریر صحح هذا النص فذلک فی حیز المنع
والواقدی فقد ذکروا قصة یوم الدار ولم یذکر
روایات عن مشتمل علی هذا المعنی واما ابن اسحق
لانه روی فیه قوله تعالی وانذر عشیرتک الاقربین

قوله لعلي انما ذكر غيره واما الطبري فانه ذكر في ذلك روايتان اكبرهما خالية عن ذلك وذكر ابتدا
روايته فيها انه عليه السلم قال على بعض الدار انه خليفتي فيكم واما ان يقول خليفتي فيكم من بعدي
فلم يذكره ثم ان سلمنا ذلك الا انه يعارضه الخبر الدال على بطلان هذا النص الجلي وهو انهم من اشد الناس
حبا لامير المومنين ولاهل النبوة وهي الطريقة الثانية ان يقول ان عليا رضي الله عنه لو كان
منصوصا عليه للخلافة لكذب اصحاب الصحابة اما ان كان علماء بذلك النص واما ان لا يكونوا القسمان
باطلان فالقول بالنص باطل اما الاول فلانهم اذا علموا بذلك فاما ان يكون عدلهم مع اعتقاد حكمه
باقيا او منسوخا او مع اعتقادهم انه صار منسوخا والاول باطل لان ذلك لا يليق باصحاب الرسول
وكيف وقد كان دفع ذلك النص مع علمهم يلزم ذلك ارتداد اهل الدين ومثل هذا لا يليق
بعبيدهم على الخصوص بعد ما علم من جملة ما جا القران بالثنا عليهم وقد علمت بالضروره
اكرام النبي عليه السلم اياهم ولانهم اذا علموا بذلك النص مخالفتهم لذلك اما ان يكون لاجل الغرض
وذلك باطل لانا نعلم بالضروره شدة محبة الصحابة للنبي عليه السلم واستحكامهم لاوامره ونواهيه
حتى صبروا لاجله على هجر الاوطان وبذل المهج وقتل الاقارب في نصرة الدين واما ان يكون
لغرض في ذلك الغرض اما ان يكون مجرد حب الامام غير المنصوص عليه بغضا وذلك لا يليق بهم
ايضا ولان عليا رضي الله عنه كان من اشد الناس اختصاصا بالرسول والاغلب على الطباع
ميلها الى اقارب الناس على الخصوص الى اقارب الرسول واما ان يكون تحصيلا لا لانفسهم
فذلك باطل لان اكثر الصحابة ما كانوا حاضرين تحته وقول الامامة اليهم ولان الانصار طلبوها
لانفسهم والمهاجرون منعوهم عنها وادعوا انهم اولى بها من الانصار محتجين على ذلك بانهم
واسبق الى الله كما هو بذلك كفيهم وكونهم من قريش فلو كان علي منصوصا عليه للخلافة من الواجب
تصريح الانصار بمنع المهاجرين عنها لان الانصار انما خالفوا النص لاجل الرياسة
واما ان يكون تحصيلها لابي بكر رضي الله عنه وذلك باطل ايضا لان ذلك اما رغبة او رهبة
اما الرغبة فاما دنيويه وذلك باطل لانهم لم يعتقدوا كونه ثبت باستحقاق محمد عليه السلم
واما دينيوته وذلك باطل ايضا لان ابا بكر ما كان من الاموال ما يقدر على جر القلوب واما
الرهبة فهي باطلة ايضا لان جملة بني هاشم مع بني امية مع كل الانصار يستحيل ان يكونوا
خائفين من ابي بكر مع قلة ماله واعوانه واما الثاني فهو ان يكون الكل عالما بذلك النص لكن
بعضهم اعتقدوا كونه منسوخا لشبهة دخلت عليه فهو ايضا باطل لان العالمين بذلك النص
العالمين بحل تلك الشبهة اما ان يقال انهم كانوا خائفين من حل تلك الشبهة او ما كانوا خائفين
والاول باطل لان ذلك الخوف لا بد وان يكون لاجل انهم علموا منهم انهم لا يقبلون الجواب عن تلك
الشبهة بمحض التقليد او لاعتقادهم وعدم قبولهم للحق اما ان يكون لغرض او لا لغرض
واما القسم الاخر وهو ان يقال الصحابة ومرا لطنا والثاني كذلك فان الواجب عليهم
حل تلك الشبهة وارشاد الناس الى الحق

جالقف والاول

كلهم ما سمعوا ذلك النص فالذي يعقوب اما ان يقال انهم كانوا خائفين من اظهار الى من لم يسمع او ما كانوا
فالاول باطل لما مر من قبل والثاني يوجب عليهم ايصاله الى من لم يسمع وهو باطل الطريقة الثالثه
هي الاستدلال بامور كثيرة واحد منها يفيد غلبة الظن بعدم النص ومجموعها ربما امكن ان
يقال انه يفيد العلم بعدمه وهي كثيرة الا انا نقتصر على البعض منها الاول انه لما مرض
رسول الله عليه السلم قال العباس لعلي انا اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت
الموت في وجه الرسول عليه السلم فادخلنا عليه نسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا
وصى الناس بنا ومعلوم ان هذا لو كان منصوصا عليه للخلافة العباس اعرف الناس بذلك
الثاني انه لما قبض رسول الله عليه السلم قال العباس لعلي امدد يدك ابايعك فيقول الناس هذا
عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ومعلوم ان العباس انما قال ذلك لانه توقع
الناس لمن بايعه لكونه عم الرسول الله اعظم ما منهم للرسول والاخر خالفهم لذلك الا بد وان يكونوا
مطيعين لمن نص عليه الرسول عليه السلم فالعباس كيف يمكنه الجزم بانه لا يختلف اثنان
على من بايعه عم الرسول عليه السلم مع مشاهدته انهم تركوا نص الرسول عليه السلم الثالث ان ابا بكر
رضي الله عنه قال وددت اني سالت النبي عليه السلم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازع اهله
وقال عمر ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك
من هو خير مني يعني النبي عليه السلم الرابع لو ثبت النص لامتنع على من الدخول
في الشورى لان دخوله فيه رضا منه بالعقد على اي واحد منهم لا نعلم انه للتقية لان التقيه
انما يحتاج اليها عما يقرب الى الاباحه لا عما يبعد عنها الخامس ان عليا قال حين دعى الى البيعة
اتركوني والتمسوا غيري فاني اسمع لكم واطوعكم ان وليتم غيري السادس ان اكثر سادات
اهل البيت هذا النص فان من المعلوم فرط حبهم لعلي رضي الله عنه ومن كان كذلك استحال منه انكار
اعظم فضيلة لمحبوبه السابع لو كان النص صحيحا لما قدم النبي عليه السلم ابا بكر في الصلوة
مرضه وقد قدمه بالاتفاق المسالة الثانية في الاعتراض على النصوص الخفية التي يتمسكون
بها في الامامة على رضي الله عنه وقبل الخوض في النصوص يجب ان يبين كل ما يتمسكون به الوصول عليه
واقواها طريقان الطريق الاول ان الامة في الامامة بعد الرسول عليه السلم اقوال ثلاثة قول من اثبتها
لعلي رضي الله عنه وقول من اثبتها لابي بكر رضي الله عنه وقول من اثبتها للعباس رضي الله عنه وهذان
القولان باطلان لا جماع الامة على انهما ما كانا واجبي العصمة وقضاء الدلالة العقلية على وجوب كون
معصوما فتعين الاول والا لزم الخروج عن جميع الامة وذلك غير جائز والجواب لا نسلم
ان الامام لا بد وان يكون معصوما وسانطهر الطريق الثاني ان الامام يجب ان يكون افضل زمانه وكان علي رضي الله عنه
هو الافضل الاعتر فيجب ان يكون اماما
والجواب قد تكلمنا على قولكم ان الامام يجب ان يكون افضل

تعالى بمتحكم على قولكم ان عليا كان افضل الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما التقليد فقد تمسكوا
للاولى بوجوه اما من كتاب الله تعالى على قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وللاستدلال بها على تقرير
للاول مبني على امور ثلثة احدها ان لفظ الولي محتمل للاولى بالتصرف ثانيها ان هذه اللفظة
في هذه الاية متعينة لهذا المعنى وثالثها ان المراد بقوله تعالى والذين امنوا الى قوله وهم راكعون علي
فعلى وبلزم من هذه المقدمات ان يكون علي اولى بتدبير الامة والتصرف فيها اما بيان الاول
فبالنقل والعرف اما النقل فظاهر واما العرف فيقال للسلطان اولى من لاولي له وقال فلان
ولي الدم اذا كان احق بالتصرف فيه واما بيان الثاني فلان لفظ الولي يطلق على ما ذكرنا وعلى الناصر
وقد يعذر حملها على الناصر لان الولاية نوع النصرة عامة في حق كل المؤمنين والولاية في الاية غير
عامة في حق كل المؤمنين فتعين حملها على ما ذكرناه وانما قلنا انها غير عامة وذلك لان كلمة
انما تفيد حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الاية وانما قلنا ان كلمة انما للحصر
وذلك بالنقل والاستعمال اما النقل فظاهر واما الاستعمال فقوله تعالى انما الله اله واحد
وانما قلنا ان الولاية بمعنى النصرة عامة وذلك لانه يدل عليه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض واما بيان الثالث فلانه لما ثبت ان المراد من هذه الاية اثبات كون بعض الناس متصرفا في
الامة ولا معنى للامام الا المتصرف لزم دلالتها على امامة بعض الناس فلا جمع الامة على
ان هذه الاية لا تقتضي امامة غير علي بن ابي طالب فتدل على امامته والا لتعطلت الاية ولان
ائمة التفسير اتفقوا على نزول هذه الاية في حق علي حين تصدق بخاتمه في ركوعه فيكون هو المراد لا غيره الطريق
الثاني هو السؤال عن ما يحتج به لاحتياج فيه الى تقرير المقام الثاني وذلك ان بعد ان بينوا
احتمال لفظ الولي للاحق بالتصرف فالولفظ الولي اما ان يكون حقيقة في المعنى الاخر او لا يكون فان لم
يكن فظاهر وان كان وكذلك اذا اللفظ مشترك بين المعنيين ثم انه تعالى لم يبين مراده منه وحينئذ
يلزم ان يكون مريدا للجميع حاجته واذا كان كذلك كان الولي في الاية مفيدا المعنى اللاحق بالتصرف
ولا اعتراض على الطريق الاول انا لا نسلم عليه المعاني للاول والثالث واما الثواب في المقام الثاني فلم لا
يجوز من الولي الناصر واما ان الولاية بمعنى النصرة غير عامة فيقول الولاية بمعنى النصرة متى يكون عامة
في حق المؤمنين اذا كان ذلك لانه لا نسلم معينين من المؤمنين ثم اذا لم يكن الاول صلح والثاني ممنوع
بيانه وهو انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما المخاطبون بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والثاني
الذين عناهم بقوله تعالى والذين امنوا فكانه قال بعض المؤمنين انما ناصركم الله ورسوله والبعض
الاخر من المؤمنين لانه ليس بعد قوله لا تتخذوا الكفار اولياء ليسوا انصار المؤمنين المخاطبون
بهذا الخطاب ليسوا انصارا لا بعضهم لان لا يلزم ان لا يكون ناصر النفس يشترط ان يكون الناصر غير
عمله لانه ليس الا الله تعالى ورسوله والذين امنوا
من المؤمنين لا يتاتى تخصيص بعض من المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول ان الشارح يطلق النص للحاضر الواحد

في الولاية خاصة

قسمي الموصوف بالقسم الاخر منهم ولئن سلمنا ان الولاية بمعنى النصرة عامة مطلقا فلم قلتم بان الولاية
واما ان صيغة انما تفيد الحصر ولكن منع الحصر والا لا يصح ان يقال انما جاءني زيد وقال انما
اكلت رغيفا واحدا وقوله تعالى انما العرف الضا انما الناس اهل العلم واما المضارع فهو الشجاع
ولا يراد منه نفي الرجال عن غيره والصولة عن الغير ولئن سلمنا انها تفيد الحصر في المؤمنين
الموصوفين بالصفات المذكورة فلم قلتم ان المؤمنين ليس كلهم موصوفين بكل الصفات
ولئن قلتم ان من جملة الصفات ايتاء الزكوة حال كونهم راكعين فنقول لا نسلم ان قوله وهم راكعون
متعين للحالية بل للاستيناف فان الظاهر من قوله تعالى يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اذ ذكر من شانهم
ومن عادتهم ومن المعلوم انه لم يكن من عادته ايتاء الزكوة حالة الركوع فوجب ان يكون المراد منه الاستيناف
ولكن المؤمنين باسرهم ما كانوا راكعين حال نزول الاية فنقول اذا حمل الركوع على ما من شانه ان يكون راكعا صار عاما
كل المؤمنين واما قوله يتعذر حملها على الناصر قلنا حينئذ المنع ومن كان يمنع حملها عليه فوائد احدها ان الحكم العام
نص خصيص البعض منه اي بعض كان على خلاف التنصيص على البعض المعين وثانيها التشريف المذكور وثالثها
ان المقصود بالاية اثبات ولاية المؤمنين ونفيها عن اليهود والنصارى على ما دل عليه سياق هذه الاية وهذا المقصود
غير حاصل في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي تعذر حمل الولاية
في الاية على النصرة ولكن فيها ما يمنع حملها على الامامة وذلك يوجوه الاول قوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون صيغة جمع ولفظ الجمع يفيد الكثير لا الواحد فحملها على الواحد ترك الظاهر
لا يقال لفظ الجمع وان كانت حقيقة في الكثير من واحد فانه قد يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم قال تعالى انا ارسلنا
نوحا لانا نقول انها اذا كانت حقيقة في الكثير من واحد وجب حملها عليه والا يلزم الاشتراك او المجاز وذلك على خلاف
الاصل الثاني كون الولاية بمعنى ثبوت الولاية في الحال فلو كان المراد من الولاية الامامة لزم ان يكون علي رضي الله عنه اماما
حال حيوة النبي صلى الله عليه واله وهو باطل واما اذا حملت على النصرة والمحبة كان ذلك حاصلا في الحال الثالث ان ما قبل هذه الاية
وما بعدها يقتضي حملها على الامامة وذلك يوجوه احدها انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ثم قال انما وليكم الله ورسوله والظاهر ذلك انه تعالى انما اثبت الولاية التي نفاها عن اليهود والنصارى
كان الاثبات اذا كان ال... لا تزال السوفي انما اولياء اهل العلم وثانيها قوله تعالى في صفة اليهود والنصارى بعضهم
اولياء بعض ومعلوم ان الولاية الثابتة للبعض في البعض ليست ولاية استحقاق التصرف اذ المستحق
لها هو النبي صلى الله عليه وامام المسلمين بعده فاذن يجب حمل تلك الولاية على النصرة لان بعضهم كان ينصر بعضا وثالثها
قوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم والتولية هي النصرة ورابعها قوله تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض الاية وخامسها
قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا الاية فهذه هي الوجوه الدالة على امتناع حمل الولاية التي في الاية على
الامامة وليس فيها ما يمنع من حملها على النصرة انا الكلام على الطريق الثاني فما ذكروه فنقول لا نسلم ان حمل اللفظ
المشترك على مجموع معانيه وكمعنيه الواضع ما وضعها للمجموع وقد مر من قبل ان الحمل على خلاف الوضع باطل

الطريقة الثانية انه لم يتمسك

بقوله عليه السلام في يوم الغدير وقد احضر القوم ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله والاستدلال به موقوف على مقامين احدهما تصحيح الخبر
والثاني دلالته على الامامة اما الاول فالشيعة بانه يدعون كونه متواترا اما من جهة المسلمين عامة او من الشيعة خاصة وبانه
يصححونه بالحجج من وجهين الاول ان الامة اجمعت على صحته سواء كان المراد به الامامة او التفضيل والثاني ان عليا
ذكره في الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكر احد وذلك يدل على الصحة واما بيانه وهو ان الدلالة يتوقف على امور
ثلاثة احدها ان لفظ المولى محتمل للاولى في الجملة وثانيها انها متعينة له هنا وثالثها انه يلزم من ذلك القول بالامامة
اما بيان الاول فبالكتاب فهو قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم قال ابو عبيدة معناه اولى بكم وبالسنة
انه صح روي عنه عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها في بعض الروايات وبالشعر كذلك
وهو قول الاخطل لم يأشروا فيه اذ كانوا مواليه ولو يكون لقوم غيرهم أشروا وعن الفراء ان الولي والمولى
في كلام العرب واحد واما بيان الثاني فلذلك يبنى على مقدمة الحديث وهو قوله عليه السلام ألست اولى
بكم ولان لفظ المولى متناول لمعاني كثيرة ونقل فيها المالك والمعتق والمعتق وابن العم والناصر فوجب ان يحمل اللفظ جميع
عنه دفعا للاشتراك واما بيان الثالث فلان اهل اللغة لا يستعملون لفظ الاولى الا فيمن يملك تدبير
من وصف انه اولى به وينفذ فيه امره ولان المفسرين قالوا في قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين
المراد به اولى بتدبيرهم والقيام بامورهم واذا ثبت هذا ثبت كونه اماما واما الاعتراض ان يقول
اما دعوى الضرورة في الحديث فمكابرة ولان ائمة الحديث مثل ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي
وغيرهما قدحوا فيه واما احتجاج الشيعة فلذلك لا يكون حجة عندنا واما الاول فما استدلوا به فمعقول لان
اكثر الذين يحتجون به من احاد الامة انما انهم يعتقدون الصحة مطلوبة امعلومة ان سلمنا صحة اصل
الحديث لكن لا نسلم صحة تلك المقدمة وهي قوله عليه السلام ألست اولى بكم من انفسكم فان اكثر من روى اصل
الحديث لم يرو تلك المقدمة ولئن سلمنا تلك المقدمة لكن لا نسلم دلالته على الامامة ولا نسلم ان لفظ المولى
محتمل للاولى فان ائمة النحو واللغة لم يذكروا ان المفعل قد يكون بمعنى افعل التفضيل ولانه اذا كان بمعناه
وجب ان يصح اقترانه بكل ما يصح اقترانه بذلك فيقال هو اولى من فلان ولا يقال هو مولى من فلان
ويقال ايضا هو مولى له ولا يقال هو اولى له ويقال هو مولاه ويقال هو اولاك ولا يقال هو مولاك ولا يقال هو اولاه واولاك
لا يقال اليس يقال هو اولاه لانا نقول ذاك افعل التعجب لا افعل التفضيل واما النقل عن ائمة اللغة ان
المولى بمعنى الاولى فذلك هو الدعوى من غير حجة واما قول ابي عبيدة في قوله تعالى مأواكم النار فلذلك
فيه ومن يعتمد لا يخفى لمن يرى ان اهل التفسير يعبرون المعنى بالقوم في قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه ان ذلك ليس لغة اصلية ولان اصل التركيب يدل على معنى القرب والدنو تعالى ولينه اي دونه
ومن ولو كان كذلك قالوا ان يجعل المولى فيها اسما للمكان وهو موضع الولي قال صاحب الكشاف
مولاكم هي مكانكم ومقركم اي مكانكم الذي تعالى فيه هو اولى بكم وتجعل ايضا المولى يكون بمعنى العاقبة فيكون المراد
بها الولي ومثله قوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا اي وليهم وناصرهم وقوله تعالى ان الكافرين لا مولى لهم
اي لا ناصر لهم وان سلمنا ذلك فلم قلتم

405

بانه في الخلافة حمد على بن ... وان قوله عليه السلام اللهم وال من والاه الى اخره يدل على ان المراد
به الناصر فان ... غير ... اللفظ مشترك فذلك موقوف الفهم الى ان يصرح احد او لو كان
كذلك لكان قوله عليه السلام وال من والاه محتاجا على التراخ ما ذكره من لفظ المولى فهو الموالاة التي هي
ضد العداوة قوله في الوجه الثاني ان المولى له معان كثيرة لكن لا يمكن حمله الا على الاول فذلك ممنوع
واما قوله في الوجه الثالث فذلك حمله ما قد سبق فلا نعاد مرة اخرى ثم ان اللفظ
مشترك عند الجمهور من اهل اللغة وهذا قول لا يصح عندنا ثم ان سلمنا ان المولى بمعنى الاولى
لكن لم قلتم بانه يدل على الامامة قوله انه لا يستعمل الا فيمن يملك التدبير والتصرف قلنا لا نسلم بل
يستعمل لغير ذلك كما في قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم والتحقيق فيه انا اذا قلنا فلان اولى بفلان
فمرادنا به انه اولى به في امر من الامور ولا يتعين ان يكون ذلك الامر هو التصرف ولئن سلمنا انه
يدل على الامامة لكنا قد بينا من قبل ما يدل على خلاف ذلك قوله عليه السلام فعلي مولاه احبار عن
الحال ومن المعلوم انه لا يمكن ان يكون اماما في الحال الطريقة [illegible] في الاستدلال بقوله عليه السلام
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يقتضي ان يتحقق لعلي جميع المنازل التي
كانت ثابتة لهرون من موسى صلوات الله عليهما ومن جملة تلك المنازل انه لو عاش بعده لقام مقامه بعده وفانه اذا
بقي ... ان يثبت لعلي ذلك اما بيان الاول فاعلم انه ليس ... يدل على كل المنازل
الاستثناء يدل على ان المراد به ما عدا المستثنى كما اذا قال واحد اكرمته الا زيدا فانه يفهم
منه انه اراد اكرام من عداه واما بيان الثاني وهو استحقاق ان يقوم مقامه فذلك لو عاش الاول كرامه
كان خليفة لموسى حال حياته بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اخلفني في قومي ... نقاضية
الخلافة بعد وفاته فان خلافة موسى عليه السلام منزلة رفيعة وازالة المنازل الرفيعة موجب
الاستخفاف ومعه من الفساد ... لانه حكي خلافة هرون لموسى عليه السلام بل نقول لو
كان شريكا لموسى عليه السلام في الرسالة ... انه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه كونه مفترض الطاعة
وهذا القدر كاف في المقصود لان الحديث لا يتناول الا المنازل الثابتة دون المقدرة لانا نقول
استحقاق هرون القيام بمقام موسى عليه السلام ... الحال ولا اعتراض عليه ان نقول لا نسلم
دلالة الحديث على ما ذكرتم واما قولكم الاستثناء يدل على ارادة ما عدا المستثنى فذلك لا يكون مستمرا
على ... لان حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك عندكم ومن المعلوم انه يحسن بعد الاستثناء
ان يستفهم ... اكرم كل من عدا زيد ويحسن ايضا من المتكلم ان يذكر المؤكد فيقول
فاما جميع من عداه ... ولئن سلمنا دلالة الحديث على ما ذكرتم لكن لا نسلم ان خلافه
هرون كونه قائما مقام موسى عليه السلام قوله انه كان خليفة له حال حياته ... ذلك الخلافة قلنا
لا نسلم كونه خليفة له بعد وفاته اما قوله اخلفني في قومي قلنا لم لا يجوز ان يقال ان ذلك كان على
طريق الاستظهار كما قال واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين لان هرون كان شريكا لموسى في النبوة فلو
استخلفه موسى عليه السلام كان هو استخلافا على التحقيق لان قيامه
... لاجل ... وهذا ...

والثاني مسلم

نسا ولئن سلمنا ان موسى عليه السلام استخلف هرون عليهم ولكن لم حصل لا زمان اوي العصر الاول ممنوع
وذلك لان قوله اخلفني في قومي والامر لا يفيد التكرار الا بالاتفاق وايضا فالقرينة داله على ان ذلك الا
ستخلاف لا يكون عاما اذ كونه عاما على خلاف العرف والعاده ثم ان سلمنا انه كان عاما حكمه لا رجع
فلم قلتم ان دلالته مستلزمه على الفساد ولئن قال انه منفر مفقود انما يكون منفرا اذا انحط المعزول عن رتبه
ارتفع بها او ان لا يحصل عقيبه مرتبه اخرى اشرف وانها هي الاشرف فيما نحن فيه قوله ان هرون لو بقي بعد
موسى عليه السلام لقام مقامه في كونه مفترض الطاعه فلما يجب على الناس طاعته فلا يجوز تسميه
عن الله تعالى لا منا بوديه عن موسى عليه السلام وذلك يفسر كونه نبيا فلا يمكن ثبوته في حق علي كرم الله
الطريق الرابع لهم ان عليا رضي الله عنه افضل الصحابه ومتى كان كذلك وجب ان يكون اماما بعد الرسول
عليه السلام اما المقام الثاني فقد مر واما المقام الاول فيدل عليه الكتاب والسنه والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الايه والتمسك به ظاهر
فانه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على غايه فضله فان احضار النفوس في ذلك المقام اما
لشرف من يدعو منهم واما الجزاء وفضلهم والاول باطل والا لاحضر العباس فبقي الثاني وقوله تعالى فان الله هو مولاه
الايه فان لهم الايه نزلت في حق علي رضي الله عنه واما السنه فكثيره منها ما روي عنه عليه السلام انه اهدي اليه طائر مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي وفي روايه اللهم ادخل الي احب اهل الارض اليك فجاء علي
واكل معه وعن انس رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي
علي بن ابي طالب وعن سلمان رضي الله عنه انه عليه السلام قال خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب واما المعقول فهو
الاستدلال باحواله واقواله والعلم والزهد والشجاعه والنسب والقرب من رسول الله عليه السلام وعامه
محبه الرسول له والاعتراض لا نسلم ان الافضل هو الامام على ما مر ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه
افضل من ابي بكر رضي الله عنه واما الايه الاولى فلا دلاله فيها على كونهم افضل من غيرهم واما الثانيه
فلا نسلم انه دعا عليا رضي الله عنه وكيف وقد ذكر ابن اسحق هذا الخبر في كتابه ولم يذكر عليا ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم دلالته على الفضل بل انه دعا لشرف القرب واما انه عليه السلام ما دعا العباس فلجواز ان يكون
بينه عليه السلام وبين علي من الشفقه ما لم يكن بينه وبين العباس واما الثالثه فانها في حيز المنع فانه روي عن ابن جرير
الطبري في تفسيره عن ابن عباس وعن عمر رضي الله عنهم انها ما نزلت في حق علي رضي الله عنه ثم قال وصالح المومنين ابي
وخيار المومنين مولاه وناصره وقيل المراد به ابو بكر وعمر وهو مروي عن الضحاك وعن مجاهد انه عمر رضي الله
ولئن سلمنا ان عليا رضي الله عنه لكنه لا يقتضي اختصاصه بهذا الوصف ولان اخبار ذلك قبيله انها من اخبار
الاحاد ولانها معارضه بالاخبار الوارده في حق الشيخين مثل قوله عليه السلام ما طلعت الشمس بعد النبيين
والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وروي عنه عليه السلام انه قال خير امتي ابو بكر ثم عمر رضي الله عنهما وعن ابن
مسعود انه عليه السلام قال ومن افضل من ابي بكر زوجني ابنته وجهزني بماله وجاهد معي ساعه الخوف واما
الخصال الحميده فانها في حيز التعارض بما هو في حق ابي بكر بل ذكر ولانه انتقل الى الاسلام وهو شيخ
وانتقال الشيخ عن دينه اشق وايضا انه اقام

406

ثلاث عشره سنه مقايسه الثلاثه الدين واطباق الامه الاسلاميه على عدم ... الطريق الخامس هي التمسك باخبار
احاد رووها منها قوله عليه السلام سلموا على علي بامره المومنين وقوله عليه السلام انه سيد المرسلين وامام
المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عليه السلام هذا ولي كل مومن ومومنه وقوله عليه السلام لعلي انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني والاعتراض انها اخبار احاد معارضه بما روي عنه عليه السلام ائتوني بدواه وكتف
اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وايضا عينه للامامه
في الصلوه في مرضه ... وعن انس ان النبي عليه السلام امرني ان اقول لابي بكر ان يبشر بالجنه وبالخلافه
بعده وعنه عليه السلام انه قال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وعلى هذا فان ما رجحنا من الاخبار كثيره
غايه الكثره الطريق السادس ان الامام بعد الرسول عليه السلام اما علي او ابو بكر او العباس وان ابا بكر والعباس
ما كانا صالحين للامامه فتعين علي اما الاول فلانه لا شك انهما كانا في اول الامر كافرين وكل من كان كافرا فانه
لا يصلح للامامه لقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين والكافر ظالم قال تعالى والكافرون هم الظالمون والثاني ان الله قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وادنى درجات الامر الاباحه فتكون طاعه اولي الامر مباحا وطاعتهما لا تكون مباحا
لما انهما لم يكونا واجبي العصمه ولما خرجا عن صلاحيه الامامه تعين علي كرم الله وجهه ولئلا يخرج الحق عن الامه
والاعتراض لا نسلم عدم صلاحيتهما للامامه واما الظالم فانه لا يكون صالحا للامامه حال حصول الظلم
فاما بعد ذلك فلا فانه لا يسمى ظالما واما قوله انه حال كونه كافرا وجب ان يصدق عليه انه لا ينال ذلك العهد
ابدا فنقول انه لا يفهم منه عموم السلب مطلقا بل يفهم منه عموم جميع اوقات حصول ذلك الوصف
قوله طاعه الامام مباحه فلما لم ... الا انه دلاله على ان طاعته مباحه في جميع الاوقات فان ذلك مما ذكرتم
الطريق السابع انه عليه السلام استخلف عليا على المدينه ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفه له عليه السلام
بعد موته ومتى ثبت ذلك ثبت انه خليفته في جميع امته بالاتفاق والاعتراض لا نسلم انه ثبت
بالتواتر انه عليه السلام استخلفه على المدينه ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان استخلافه عليها يقتضي الدوام
وانه من جملته ما لا دلاله له اللفظ عليه ولان الدوام على خلاف العرف والعاده فان الاستخلاف
في العرف لا يكون الا في حال الغيبه فهذا اخر ما حصله الكلام في اثبات امامه امير المومنين علي بن ابي
طالب رضي الله عنه وبالله التوفيق المسأله العاشره في امامه الائمه على الاطلاق ابي بكر رضي الله عنه
والمعتمد ان نقول اجمع اهل الاسلام على ان الامام بعد رسول الله عليه السلام اما ابو بكر واما علي واما
العباس والعباس وعلي لا ينازعان في الامامه فذلك النزاع اما ان يكون اضطرارا او اختيارا
والاول باطل لما مر من قبل ان سبب الخوف كان ثابتا فيهما بالكليه واما الثاني فاما ان يكون خطا
او صوابا فان كان خطا والخطا بالاتفاق كبيره بل من الخصوم من جعله كفرا وصاحب الكبيره
لا يصلح للامامه ومتى لم يصلحا للامامه تعين ابو بكر لها والا لخرج الحق عن الامه وذلك غير جائز
وان كان صوابا فمعلوم ان ترك المنازعه واختيار ابي بكر انما يكون صوابا لكونه مصيبا في دعائه للامامه
فهو المطلوب فان قيل لا نسلم انعقاد الاجماع

على ان الامام بعد الرسول احد هولاء الثلثة وكيف مع ان الانصار نازعوا في ذلك ثم ان سلمنا انعقاد الاجماع
لكن لا نسلم ان الاجماع حجة ثم ان سلمنا انه حجة لكن لم لا يجوز ان يكون انعقاده لاجل الخوف والتقية
ثم ان سلمنا ذلك لكنه معارض بما نقل ان العباس كان يقعد على باب علي وليس معهم [illegible]
وعمهم مما قاله [illegible] معاوية وقد كان الحسن منقادا لمعاوية ولم يلزم ثبوت الامامة لمعاوية ولما كان ذلك باطلا
فكذا هاهنا ثم ان سلمنا ان ذلك يدل على امامته لكن عندنا ما يدل على خلاف ذلك وذلك على وجهين احدهما الاخبار
على امامة علي رضي الله عنه وقد مر جملة ما يتعلق بذلك وثانيهما ما طعن به في ابي بكر وعمر وعثمان رضوان الله
عليهم اجمعين اما المطاعن في ابي بكر رضي الله عنه فذلك على وجوه عشرة الاول انه ثبت بالتواتر انه منع فاطمة الميراث
وذلك ظلم فانه على خلاف نص الله تعالى لان الله تعالى اعطاها لا يقال انه منعها لقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
لانا نقول العمل بخبر الواحد في تخصيص المنع ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه مما يجوز العمل به وذلك انه مناقض
لنص الكتاب وهو قوله تعالى وورث سليمان داود وقوله تعالى يرثني ويرث من آل يعقوب لا يقال الوراثة قد يراد
بها وراثة العلم كما في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب وقوله عليه السلام العلماء ورثة الانبياء ولئن سلمنا انه لا يكون مناقضا للنص
لكن لا نسلم دلالته على المنع من الميراث فانه يحتمل ان يكون معنى قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
اي ما تصدقنا به حالة الحيوة فلا نورث ذلك لانا نقول هذا خلاف الظاهر [illegible] احتمال لا يعلم به لان [illegible] ان يكون
المراد به المال الذي اطلقوا عليه اسم الصدقة ثم ان سلمنا انه يدل على منع الميراث لكنه معارض بدعوى
ادعا فاطمة رضي الله عنها انها معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس وقول المعصوم حجة
الثاني ان فاطمة رضي الله عنها ادعت ان النبي عليه السلام نحلها فدك وكانت صادقة في ذلك لوجهين احدهما انها
كانت معصومة لما مر وثانيهما انها اقامت البينة [illegible] بامير المؤمنين وبام ايمن وذلك حجة
الثالث انه قال ان لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني فلست بخيركم فان كان صادقا فيهما فلا
يكون صالحا للامامة وان كان كاذبا فكذلك وهو ظاهر الرابع انه خالف امر رسول الله عليه السلام فانه قال عليه السلام
في مرض موته حالا بعد حال انفذوا جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر وعثمان فيه ومن [illegible] لعن الله من تخلف
النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك الخامس انه عليه السلام لم يول ابا بكر عملا في حياته وانما ولاه الصلوة
بالناس واعطاه سورة البراءة ليقرأها على الناس في الموسم ثم عزله بعد ذلك وبعث عليا بعده
وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك يدل على انه لا يكون صالحا للامارة فضلا عن ان يكون للامامة
السادس انه لم يكن عالما بالشرايع فانه قطع يسار السارق واحرق الفجاءة بالنار مع انه منهي عنه
وسأل عن حكم الجدة فقال لا اجد لك في كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله شيئا ارجعي حتى
اسال الناس فاخبره المغيرة انه عليه السلام اعطاها السدس السابع انه لم يقم القصاص على خالد
بن الوليد ولم يحده حين قتل مالك بن نويرة وكان مسلما وتزوج امرأته من ليلته وضاجعها
وقد اشار عمر رضي الله عنه بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
الثامن انه قال عند موته ليتني سألت النبي عليه السلام هل للانصار في هذا الامر حق وهذا يدل على
انه كان في شك من امامته التاسع روى عن عمر رضي الله عنه كانت بيعة ابي بكر فلتة
وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها

407

فاقتلوه فبين عمر ان بيعته كانت خطا وان يجب فيها المقاتلة وليس الذي اباه [illegible] العاشر انه سمى نفسه
خليفة رسول الله ومعلوم انه لم يستخلفه رسول الله فكان ذلك كذبا واما المطاعن في عمر رضي الله عنه
فذلك من وجوه ثمانية الاول انه قال عند موت النبي عليه السلام والله لا تتركون هذا القول حتى تقطع ايدي رجال
وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم فقال كاني ما سمعت بهذه الاية وهذا يدل على انه ما كان يحفظ القران الثاني انه
هم ان يرجم حاملا فقال له معاذ ان كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها فامسك
وقال لولا معاذ لهلك عمر وهم ان يرجم مجنونة فنبهه علي رضي الله عنه على ذلك فقال لولا علي
لهلك عمر الثالث انه كان يمنع عن المغالاة في المهر في خطبته فنبهته امرأة بقوله تعالى وآتيتم احداهن
قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات الرابع انه منع اهل البيت خمسهم الذي كان يعطيهم
النبي عليه السلام الخامس انه لم يحد المغيرة بن شعبة بعد ما شهدوا عليه بالزنى ثم لقن الشاهد
الرابع بانه احترز عن فضيحته واصلا لم يقدر الرابع ان يشهد السادس روي انه قضى في الجد
تسعين قضية السابع انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام انا انهى عنهما واعاقب
عليهما الثامن انه ابدع التراويح في الدين واما المطاعن في عثمان رضي الله عنه فذلك من وجوه
ايضا الاول انه ولى امور المسلمين من لا يصلح للولاية وقد قال عمر ان وليت هذا الامر فلا تسلط آل
ابي معيط على رقاب الناس وعوتب [illegible] فلم ينفع واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب
الخمر وصلى بالناس وهو سكران وولى معاوية الشام حتى احدث من الفتن ما احدث الثاني انه رد الحكم
بن ابي العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يرده ابو بكر وعمر رضي الله عنهما الثالث انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال
العظيمة من بيت المال حتى انه دفع الى اربعة نفر من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار ودفع الى مروان
الف الف الرابع انه احدث في الدين لانه ضرب بالسوط الخامس انه جمع القران واحرق
المصاحف السادس انه فعل بابي ذر من الصحابة ما لا يجوز وضرب ابن مسعود عند احراق المصاحف
وروي عن ابن مسعود انه كان يطعن على عثمان ويكفره ولما علم ذلك عثمان امر باخراجه وروي انه
ضربه حتى [illegible] وضرب عمارا حتى صار به فتق وان عمارا كان يطعن فيه السابع انه اراد ان يعطل الحدود
فلم يقد عبيد الله بن عمر حين قتل الهرمزان بعد اسلامه وقد اشار علي كرم الله وجهه بقتل عبيد الله لاقامة
القصاص فلحق بمعوية واراد ان يعطل حد الشرب في الوليد بن عقبة حتى حده امير المؤمنين وقال لا يبطل
حد الله وانا حاضر الثامن ان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفنوه بعد القتل ثلاثا ولو لم يكن فعله خلاف الحق لما خذلوه
ما فعلوه فهذه المطاعن للروافض وكانت كثيرة في هذا الباب [illegible] ان الانتقال الى الاطناب
[illegible] ثم ان سلمنا ان [illegible] سالم عن المعارض لكن نمنع على الاجماع ولا احوال [illegible]
حصل [illegible] سعد بن عبادة [illegible] ولو كان ذلك لكان [illegible] والجواب
قوله لا انعقاد [illegible] لا اجماع [illegible] سعد بن عبادة ونحن لا نتمسك
بهذا الاجماع قوله لا نسلم ان الاجماع حجة قلنا انه مر [illegible] الخصم [illegible] الاجماع على
قول المعصوم [illegible] للتقية

فلما قدح في الخلافة ابطالها قوله هو امر حادث بعد انعقاد الاجماع على امامته قلنا اسباب الطعن كثيرة
من كثرة الاموال والعساكر وغير ذلك بخلاف ما نحن فيه فانه لم يكن لابي بكر من الاموال والاعوان ما يقدر
بها على قهر بني هاشم وبني امية بالكلية وعلى قهر الانصار ويلزمهم بالكلية قوله ان ابا بكر ما كان
صالحا للامامة قلنا لا نسلم بل نقول انه لو لم يكن صالحا للامامة لزم خروج الحق عن كل الامة على ما قررناه
وذلك باطل واما قوله في الاول من المطاعن انه منع الميراث فنقول نعم ولكن منع للحديث
الذي سمع عن رسول الله قوله لا نسلم ان خبر الواحد حجة قلنا كيف لا يكون حجة وقد احتج به كثير من
الصحابة وعملوا به ولان علماءنا رضي الله عنهم عولوا في امر الشرع على خبر المنفرد ثم ان سلمنا ان خبر الواحد
ليس بحجة ولكنه انما سمع ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن عنده خبر الواحد قوله انه مناقض للكتاب
الله تعالى قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا على وراثة العلم قوله لا يجوز ان يكون مأولا بالتأويل
الذي مر ذكره قلنا لو صح ذلك لوصف على هذا فاطمة وعمر فاذا لم يذكروه اذ التقية زائلة على ان قوله
هذا الحديث معارض بقول فاطمة رضي الله عنها مع كونها معصومة قلنا انها ادعت الميراث
قبل سماع ذلك الحديث لا بعده وعن ذلك لا انقداح في عصمتها ثم ان سلمنا اصرارها على الطلب بعد
السماع فلم قلتم انه يقدح في عصمتها واما الآية فانها خطاب مع الذكور لا مع الاناث واما حاج فذلك ممنوع
واما الخبر فانه من الآحاد واما في الثاني فنقول لم وجب عليه تصديقها فيما ادعته العصمة
والحاكم فيه قطعا لولا البينة لكنها ما كانت حاصلة على ما عرف واما في الثالث فنقول لم لا يجوز
ان يكون ذلك القول على سبيل التواضع وهضم النفس كما في قوله عليه السلام لا تفضلوني
على يونس بن متى واما في الرابع فنقول لا نسلم ان ابا بكر كان داخلا في جيش اسامة ولئن سلمنا ذلك لكن بعث
ذلك الجيش انما كان لاصلاح امر الدين فاذا كانت المصلحة في بقائه بالمدينة ثم كان بقاؤه اولى وهكذا
القول في عمر رضي الله عنه واما في الخامس فنقول لا نسلم انه عليه السلام ما ولاه ومع ذلك فقد ولاه
الصلوة ولان هذه التولية لا تدل على عدم الاهلية واما في السادس فنقول انه عليه السلام ان
ابا بكر كان جاهلا بالشرع وكيف كان ومعلوم ان له قول مستفيض (?) وقع بعد ان قوله انه قطع
سارق من يساره قلنا لعل ذلك من خطأ الجلاد او لعله كان في المرة الثالثة قوله احرق الفجاءة
بالنار قلنا لعله فعل ذلك بالسياسة كما فعله علي في السياسة واما جواب الكلالة فذلك لا يكون
طعنا واما في السابع فنقول قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد واما تزوجه بامرأته
فذلك جائز عند البعض من اهل العلم في دار الكفر … اهل الردة وقد اشار عمر انه يقتله
فذلك لانه لم يعلم حقيقة الحال وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه
خطأ لانهم اسروه على ظن انهم ارتدوا او كانت لهم قبيلة مرتدة فقال خالد ادفئوا اسراكم وهي في
تلك اللفظة في بعض اللغات العربية اقتلوهم فظن ذلك الانسان انه امره بقتلهم فقتلهم
واما في الثامن فنقول هذا يدل على شك طلبه للحق في هذا الامر لا يلحق منه طالب النص
الجلي المتواتر واما التاسع فنقول ان عمر رضي الله عنه عنى بذلك بغتة وفجأة ولم يكن مراده
القدح في ابي بكر لما علم بالضرورة علو

في تعظيم الامور المختلفة لا تصريحا بها بالالفاظ المحتملة واما في العاشر فنقول لم لا يجوز
ان يقال انه انما سمي بذلك لما استخلفه النبي عليه السلام في الصلوة او لما استخلفه الامة بعده
منه واما مطاعنهم في عمر رضي الله عنه فنقول في الوجه الاول لا نسلم ان ذلك كان لعدم
علمه بالقران بل كان ذلك لتدبره القران كقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
فهم من ظاهرها يقتضي بقاء النبي صلعم والتردد لا يقدح في علمه وفي الثاني فنقول
فلما علم ذلك امتنع ومع ذلك فقوله لولا علي لهلك عمر معناه ما كان يفعله من الحد الشديد
على ذلك الفعل مع عدم التفحص عن امرها وفي الثالث نقول لعله كان ينهى عن المغالاة في
الصداق لا على التحريم لكن نهي الاولوية اقتداء بالرسول عليه السلام فلما سمعت الآية انقاد لها تواضعا
وهضما للنفس وفي الرابع ان تلك المسألة مسألة اجتهادية والاولى حمله على عدم اظهار
الانكار لما بينا ان اسباب التقية كانت زائلة واذا كان كذلك جاز العمل بمقتضى الاجتهاد
وفي الخامس ان ذلك هو الصواب لان الامام مندوب الى ان يحتال في اسقاط الحدود بقوله
عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وفي السادس انه مجتهد والاجتهاد عندنا حجة
وفي السابع انما ذكر ذلك لانه لما احتضر ثم صار محترسا فلما جرح بالغ عمر رضي الله عنه
في انكاره وفي الثامن ان الرسول عليه السلام اقام التراويح جماعة بالناس ثم ترك ذلك لئلا يظن
انه من الواجبات ولم ينسخها ثم انه احيا تلك السنة واما طعنهم في عثمان رضي الله عنه فنقول
في الوجه الاول منه ان الامام لا يكون عالما بالغيب واذا ظن بهم خيرا جازت توليتهم وظهور
الشر منهم لا يقدح في ذلك كما في كثير من عمال النبي صلعم وفي الثاني انه اجاب عن
ذلك بنفسه فيما رواه سيف بن عمر في كتاب الفتوح فقال اني رددت الحكم وقد كان
رسول الله عليه السلام طرده الى الطايف ثم رده رسول الله قد سيره ورسول
الله رده وروي عن عثمان رضي الله عنه انه قال عن رسول الله عليه السلام الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
انه اذن في رده فقالا انك شاهد واحد وفي الثالث لعله كان يعطيهم من جملة ماله لانه
كان ذا ثروة عظيمة وفي الرابع ان الضرب بالسوط لاجل المصلحة ولا يستبعد اختلاف
المصالح بحسب اختلاف الاحوال وفي الخامس ان جمع القران حرفا واحدا فذلك
من اعظم المناقب والا لتطرق اليه التحريف بحيث يعرف صحيحه واما احراق سائر
المصاحف فذلك بالحقيقة نهاية التعظيم لئلا يسقط المتبدد منه على الارض
فينالها نوع استخفاف وفي السادس ان ذلك انما نقل فقد نقل انهم هم لا انهم
اقدموا على اعمال فعملوا استوجبوا ذلك منه وفي السابع ان الجمهور كان ذلك

وفي تبطل دمه وللاخ ولي من لا ولي له ولولي الدم ان يعفو فكان يعفو عنه
لمصلحة راها في ذلك وفي الكامل ان كتب السير ناطقة ببراءة اجلة الصحابة
رضوان الله عليهم لتحصين عن دمه وان القتل على غفلة السفهاء والاوباش
جهلا فهو للاشارة الى دفع هذه المطاعن وتفكيك الجواب ان الدلالة
التي ذكرناها قاطعة على خلاف هذه الوجوه والمحل لا يعارض القطعي والمعتبر
عنه ان نقال الموثوق اثبات امامة ابي بكر رضي الله عنه البيعة الصادرة من اهل الحل
والعقد والاجماع الذي مر ذكره وهذا الموثوق من جملة ما يحقق بين فال الصحابة
كانوا تبعوا ابا بكر رضي الله عنه لا يمكنهم ان يكونوا تبعوا عمر وكيف وقد
ادخل بعضهم في دار الاجر في حال خلافته رضي الله عنه وبه تم الكلام
والحمد لله على الدوام والصلوة على رسوله محمد سيد الانام وعلى اله واصحابه
خير الانام

تمت الكتاب بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف الراجي
الى رحمة ربه اللطيف محمود بن الحسن بن محمد الملقب حاج النوري وقت
العصر يوم السبت الثالث عشر من ذي القعدة من سنة اربع وسبعين وثمانمائة
وذلك عند قبر الامام الاعظم سراج الامة وامام الائمة النعمان بن ثابت الكوفي رضي
الله عنه وارضاه وبرد مضجعه ومثواه بحق محمد واله الطيبين الطاهرين

ومن شعره [illegible] الهوى للمحب بركة — مر الهوى في الهوى احلى من العسل

او حر الاسى اي ثلاثة كلك — واذ نكتب شكل من جرح فلك
لم يعلم [illegible] وقفنا — ولد [illegible] ذي ثلاثة فلك

